W. Kohlhammer, Verlag, Stuttgart

Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte

1. Heft: J. W. Hauer, Das Laṅkāvatāra-Sūtra und das Sāṃkhya
1927. 8°. IV u. 17 S. Preis geheftet RM. 1.20

2. Heft: J. W. Hauer, Die Dhāraṇī im Nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie
1927. 8°. 25 S. Preis geheftet RM. 1.80

3. Heft: F. Otto Schrader, The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā

4. Heft: J. Scheftelowitz, Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion
1929. 8°. V u. 58 S. Preis geheftet RM. 4.20

Im Druck:

5. Heft: Hanns Oertel, Zur indischen Apologetik

In Vorbereitung:

6. Heft: W. Kirfel, Bhāratavarṣa. Textgeschichtliche Darstellung zweier geographischer Purāṇa-Texte nebst Übersetzung

7. Heft: J. W. Hauer, Ein monotheistischer Traktat Altindiens. Eine kritische Übersetzung und Erläuterung der Śvetāśvatara-Upaniṣad

Ihre Mitarbeit haben ferner zugesagt

H. v. Glasenapp
W. Schubring
O. Strauss
F. Weller
M. Winternitz
H. Zimmer

BEITRÄGE
ZUR INDISCHEN SPRACHWISSENSCHAFT
UND RELIGIONSGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON J. W. HAUER

VIERTES HEFT

J. SCHEFTELOWITZ

Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion



VERLAG VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART 1929



BEITRÄGE ZUR INDISCHEN SPRACHWISSENSCHAFT UND RELIGIONSGESCHICHTE

VIERTES HEFT

VON J. SCHEFTELOWITZ



VERLAG VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART 1929

DIE ZEIT ALS SCHICKSALSGOTTHEIT IN DER INDISCHEN UND IRANISCHEN RELIGION

(KĀLA UND ZRUVAN)

VON J. SCHEFTELOWITZ



VERLAG VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART 1929

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

Inhalt.

I. Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen Religion.

1. Der Einfluß der Astrologie auf die indische Weltanschauung.

Wo die Astrologie zu einem festen Bestandteil der Religion geworden ist, sehen wir allmählich Schicksalsgottheiten erstehen. Die Verwertung der Sternenkenntnis zur Deutung und Erschließung der Zukunft findet sich weder in den Veden noch in den Brāhmaṇa. Die Auffassung, daß die Planeten teils günstige teils ungünstige Vorzeichen den Menschen übermitteln, begegnet man zuerst im Atharva-Veda (VI 110, vgl. Withney-Lanman I p. 360; XIX 7—8, T. S. IV 4, 10; T. Br. I 5, 2). Der Mensch ist im Brāhmaṇa-Zeitalter im großen und ganzen noch frei von dem Glauben an den überwältigenden Einfluß der Gestirne auf das Geschick des Einzelmenschen. Von einer Technik, die Zukunft aus den untrüglichen Sternen ergründen zu wollen, von einem mit dem Sternenhimmel verwachsenen Schicksalsglauben ist dort keine Spur zu entdecken. Zuerst tritt der ausgeprägt astrologische Glaube in den Gṛhya- und Dharmasūtren auf. Spätestens ist er mit Alexander d. Gr. von Babylonien nach Indien gelangt, denn bereits in kanonischen Büchern des Buddhismus ist er zu belegen. So wird dort erwähnt, daß der Astrologe (Nakkhattapāṭhaka) das Horoskop stellt (nakkhattam ādisati, Mahāniddesa 323, ferner Peta Vatthu III 5, 4: nakkhattayogaṃ uggaṇhāti).[1]

Gemäß den Gṛhyasūtren müssen alle wichtigen Handlungen unter einem günstigen Sternbild vorgenommen werden. So fängt man zu pflügen an unter den Nakṣatra Rohiṇī, Uttarā

1) Vgl. auch Jātaka Nr. 289.

proṣṭhapadā oder Phālgunī (Śāṅkh. Gṛ IV 13, Āśv. II 10, 3). Der Veda-Unterricht beginnt unter dem Nakṣatra Śrāvaṇa oder Hasta (Pār. Gṛ II 10, 2; Āśv. III 5, 2 f., Yājñavalkya I 142, Manu 4, 95). Den Unterricht beendet man unter dem Nakṣatra Rohiṇī (Pār. II 12, 1, Baudh. II 8). Unter den Mondhäusern Uttarā phalgunī, Uttarāṣāḍhā und Uttarā Bhadrapadā sowie unter Svātī, Mṛgaśiras und Rohiṇī soll man heiraten (Pār. I 4, 6 f., Āp. I 3, 2 ff.). Der Hochzeitstag wird durch Astrologen berechnet (Daṇḍin, Daśakumār. p. 21, Bombay 1883). Der junge Ehemann zeigt am Hochzeitsabend seiner Frau den Polarstern Dhruva, wobei sie an diesen Stern folgendes Gebet richtet: „Der Stern Dhruva bist du, möge ich fest (dhruvā) werden in dem Hause meines Gatten" (Gobh. II 3, 8 f., Khād. I 4, 4). Zehn Tage nach der Geburt des Kindes opfert man dem Planeten, „unter dem es geboren ist" (yasmin jātaḥ Śāṅkh. I 25, 5, Gobh. II 8, 12). Das neugeborene Kind erhält neben einem geheim zu haltenden Namen [1]) noch einen anderen, der Bezug auf das Nakṣatra hat, das bei seiner Geburt in aufsteigender Periode begriffen war (Hiraṇyak. II 1, 4, 13, Bharadvāja I 26, P. Mantegazza, Indien 1885, 55). Man kann unter einem günstigen oder ungünstigen Gestirn geboren werden (Kauś. S. 46, 25). Wer Glück erstrebt, bringt ein Opfer den Planeten dar (Grahayajña, Yājñav. I 294 f.). „Welcher Planet (Grahaḥ) einem ungünstig (duṣṭaḥ) ist, den soll man andächtig verehren" (Yājñav. I 306). „Von den Planeten hängt ab der Könige Erhebung und Fall, das Sein und Nichtsein der Welt; deshalb sind sie besonders zu verehren" (Yājñav. I 307). „Alles, was hier Schönes und Unschönes in der Welt zu schauen ist, das stammt aus dem Mond, den Nakṣatra, Planeten und dem Jahr" (Maitr. Up. VI 16). Einen Feldzug soll der König nur unter den Mondhäusern Mārgaśīrṣa, Phālguna oder Caitra unternehmen (Manu VII 182). Der König unterhielt einen Astrologen, der das Horoskop stellte (Gaut. XI 15, Kauṭ. Arth. XIII 1). Dieser

1) Diesen erhält der Neugeborene am 10. oder 12. Tage unter einem glückverheißenden Gestirn, an einem glückverheißenden Zeitpunkte (Manu II 30: Puṇye tithau muhūrte vā nakṣatre vā guṇānvite).

Glaube an den unentrinnbaren, auch das sittliche Leben vorausbestimmenden Sternenzwang, der eigentlich in Widerspruch stand zu der indischen Lehre, gemäß der Heil oder Verdammung des Menschen allein vom Karman seines vergangenen Lebens abhängt, ist daher anfänglich von einzelnen Schulen bekämpft worden (vgl. Manu III 162; VI 50, Vas. X 21, Bloomfield S. B. E. XLII Intr. p. I). Allein die Astrologie hatte allmählich im indischen Volksglauben derart feste Wurzeln geschlagen, daß sie sanktioniert wurde und sich aus ihr allmächtige Schicksalsgottheiten entwickelten [1]). Dieses sehen wir vor allem in den beiden großen Epen. Ausdrücklich wird dort betont, daß die Kenntnis der Astrologie (kālajñānagati) vom Ṛṣi Garga herstammt (M Bh IX 37, 15). Der weise Bhīṣma erklärt, er habe die Astrologie (nakṣatragati) studiert (M Bh XII 201, 8). Die Söhne des Śrutarāṣṭra waren in der Astrologie bewandert (kālavṛddhāḥ M Bh V 2, 16). Der König ist von Astrologen (kālajñāḥ bzw. Mauhūrtāḥ) und „Schicksalserforschern" (daivacintakās) (M Bh II 5, 85; XII 121, 46) umgeben. Letztere sollten das Gesetz des Fatums erforschen, um ihm durch Riten entgehen zu können. Das Nakṣatram, „unter dem man geboren ist" (yasmin jāto bhaven naraḥ), ist von bleibender Bedeutung (M Bh XIII 104, 128). „Man sieht viele Personen, deren bedeutendes Nakṣatra ihnen Glück verleiht" (bahavaḥ saṃpradṛśyante tulyanakṣatramaṅgalāḥ M Bh III 209, 21). Bei der Geburt wurde durch einen Astrologen das Horoskop gestellt (Mārk. Pur. CXXII 3 ff.; XXXI 22). Es kam vor, daß ein unter einem unglücklichen Stern geborener Prinz verbannt wurde (Sāṃkhyasūtra, Komm. IV 1). Alle wichtigen Unternehmungen, Handlungen und religiösen Zeremonien finden unter einer günstigen Konstellation (nakṣatre puṇye) statt wie z. B. unter Magha, Rohiṇī oder Bhagadaivata statt (M Bh VII 66, 10; XIV 64, 15; II 25, 4; I 208, 2; 143, 33; I 8, 14; Mārk. P. LXXV 55 ff. In M Bh XIII 64 u. 89 (vgl. Mārk. P. XXXIII 9 ff.) werden die 28 Nakṣatrāṇi aufgezählt, unter denen

1) Über Astrologie vgl. zuletzt M. Winternitz, Gesch. d. Ind. Lit. III 44. 566 ff., v. Negelein ZDMG 1928, 1 ff.; derselbe in Festgabe für H. Jacobi 1926, p. 440 ff. und Arch. R.W. 26, 241 ff.

Spenden an Brahmanen und ferner die Manenspende (Śrāddham) von heilvoller Wirkung sind.[1]) Aus der Stellung der Planeten erschloß man die Art des Ausgangs eines wichtigen Unternehmens (M Bh VII 66, 10). Erscheint Saturn (Śanaiścara) mit dem Nakṣatra Rohiṇī, so gibt es bald ein großes Unglück (mahadbhayam) M Bh VI 2, 30. Von unheilvoller Bedeutung ist es, wenn z. B.

a) Venus (Śveto grahaḥ) an Nakṣatra Citrā vorbeischreitet (VI 3, 11);

b) der Komet Dhūmaketu zum Sternbild Puṣya schreitet (VI 3, 12);

c) Mars (Aṅgāraka) zum Sternbild Magha und Jupiter zum Śravaṇa vorschreitet (VI 3, 13);

d) Venus (Śukra) mit Saturn (Sūryaputra) zum Nakṣatra Bhaga heranschreitend, verfinstert wird (pīḍyate), oder wenn Venus zum Pūrva Proṣṭhapada aufsteigend, erglänzt (VI 3, 14);

e) Venus (Śveto grahaḥ) am Uttarapada vorbeigehend, aussieht wie ein mit Rauch versehenes Feuer (VI 3, 15);

f) das Mondhaus Aindra sich dem Mondhaus Jyeṣṭhā nähert oder der Polarstern Dhruva sich von rechts nach links bewegt (VI 3, 16);

g) Mond und Sonne (Śaśibhāskarau) das Nakṣatra Rohiṇī verdunkeln oder Rāhu zwischen den Mondhäusern Citrā und Svāti steht (VI 3, 17);

1) Diese lauten dort: 1. Kṛttikāḥ, 2. Rohiṇī, 3. Somadaivata (bzw. Mṛgottama), 4. Ārdrā, 5. Punarvasu, 6. Puṣya, 7. Aśleṣāḥ, 8. Maghāḥ, 9. Phalgunī Pūrvā, 10. Phalgunī Uttarā, 11. Hasta, 12. Citrā, 13. Svāti, 14. Viśākhā, 15. Anurādhā, 16. Jjeṣṭhā, 17. Mūla, 18. Pūrvā Aṣāḍhāḥ, 19. Uttarā Aṣāḍhāḥ, 20. Abhijit, 21. Śravaṇa, 22. Dhaniṣṭhāḥ, 23. Śatabhiṣā (bzw. Vāruṇa), 24. Pūrvabhādrapadā (bzw. Pūrvaproṣṭhapadā), 25. Uttarabhādrapadāḥ (bzw. Uttaraproṣṭhapadāḥ), 26. Revatī, 27. Āśvinī, 28. Bharaṇyaḥ, vgl. auch A. V. XIX 7—8, ferner Kirfel, Kosmogr. p. 36. Nach Manu III 273 f. möge man den Manen am 13. Tage unter dem Sternbilde Maghās Milchreis mit Honig und Butter spenden. Über die Dreizehn im Altindischen vgl. Scheftelowitz, Arch. f. Rel. W. 1926.

h) Mars (Lohitāṅga) das Nakṣatra Brahmarāśi verhüllend, feurigstrahlend das Nakṣatra Śravaṇa umkreist (VI 3, 18);

i) Die Planeten Venus und Mars (Bhṛgusūnudharāputrau) in Verbindung mit Merkur (Śaśija) sichtbar werden (IX 11, 17);[1])

k) Jupiter und Venus (Gurubhārgavau) zusammen erscheinen (Utsarjanaprayopa W Z K M 1928, 64);

l) Meteore zur Erde herabfallen (VI 3, 34; 113, 9).

Leuchten in der Geburtsstunde eines Kindes die Planeten Jupiter, Venus, Mond und Merkur herab, so ist dieses für das neugeborene Kind ein glückverheißendes Omen (Märk. P. CXXII 4 ff.). Der Eintritt aller wichtigen Ereignisse in der Welt wird durch Planeten angedeutet. Als das Tretā-Zeitalter inbegriff war, zu Ende zu gehen und die damals lebenden Wesen sterben sollten, begann der Planet Jupiter (Guru) in entgegengesetzter Richtung sich zu bewegen, und der Mond (Soma) ging den südlichen Weg (M Bh XII 141, 15). Am Ende des Kāli-Yuga sind die Sternbilder (Nakṣatrāṇi) und Sterne (jyotīṃsi) in umgekehrter Ordnung (pratikūlāni) M Bh III 190, 76 f. Ebenso wie die Pitaras nehmen Sonne, Mond, Planeten, Sternbilder lebhaften Anteil an dem Geschicke der Menschen (I 208, 26; VI 120, 119).[2]) Da die Menschen mit den Planeten in enge Beziehung gesetzt worden sind, werden

1) In Babylonien bedeutet es ebenfalls Unglück, wenn Venus sich Mars nähert oder Merkur neben ihr steht (Jastrow, Rel. Babyl. u. Ass. II 631, 634, 648 ff.). F. X. Kugler, Sternkunde I 161 ff. hat nachgewiesen, daß die indische Astronomie von Babylonien beeinflußt sei. Die babylonische Gleichung, 391 synodische Jupiterumläufe = 427 siderische Sonnenjahre, findet sich genau so in einem der ältesten Siddhāntas, von dem wir nur fragmentarische Kenntnis haben, wieder, vgl. auch Kugler, Im Bannkreis Babels p. 120.

2) Auch im astrologischen Werk Bṛh. S. wird stets der Zusammenhang der Gestirne mit den Ahnen betont (v. Neglein, Arch. R. W. 26, 267). Derselben Vorstellung begegnen wir in Persien und Armenien, vgl. Scheftelowitz Z J J IV 327. Auch im urisraelitischen Glauben war er vorhanden, vgl. Ri. 5, 20: „Vom Himmel herab stritt man für uns; die Sterne stritten von ihren Bahnen gegen Sisera."

erstere zuweilen mit ihnen auch verglichen (VI 72, 20). So gleichen zwei miteinander kämpfende Helden den Planeten Mars und Merkur (Aṅgārakabudhau VI 45, 41; VIII 15, 16), die Helden Duśśāsana und Prativindhya den Planeten Merkur und Venus (VII 169, 34 f.). Der die Feinde niederschmetternde Daṇḍadhara gleicht dem verhängnisvollen Planeten Ketu (VIII 18, 5) und sein alles niedertretender Elefant dem „Rade der Zeit" (VIII 18, 7). Als Held Śalya sich Yudhiṣṭhira näherte, ähnelte er dem in der Nähe des Mondes befindlichen Saturn (Śanaiścara IX 16, 10).

2. Die Entwicklung des Fatums aus der Astrologie.

Die Astrologie tritt nicht nur als eine Art Wissenschaft auf, sondern stellt wegen ihrer als unfehlbar geltenden Voraussagungen der zukünftigen Schicksale auch ein Religionssystem dar, das ebenso wie in Iran und Griechenland auch bei den Indern die Idee des unabwendbaren, allmächtigen Fatums erzeugt hat, welches den Wesen Gaben und Kräfte, Schuld und Leiden austeilt. In der vedischen Religion ist dieser Glaube noch völlig unbekannt. In den Epen treten uns zum ersten Male zahlreiche synonyme Bezeichnungen für das allmächtige Fatum entgegen wie Diṣṭam,[1] Daivam, Vidhi, Vidhāna, Bhāgadheyam,[2] Bhavitavyam.[3] Zunächst hat einen gewissen Einfluß auf die Entstehung des Begriffes „Schicksal" die in den Upaniṣaden ausgeprägte Lehre von den wie ein Naturgesetz eintretenden Folgen des Karman ausgeübt. Daß das Geschick (Daivam, Diṣṭam) die „Frucht des Karman"

1) Vgl. I 205, 5. In VS XXX 7 hat diṣṭam noch nicht die Bedeutung „Schicksal", sondern es ist die aus dem Karman hervorgehende göttliche Bestimmung. Dort kommt Diṣṭam in folgender Aufzählung vor: Askese (tapas), Schönheit (rūpam), Schmuck (śubh), Ziel (śaravya), Geschoß (heti), Handlung (karman), Bestimmung (diṣṭam), Tod (Mṛtyu), Beendiger (Antaka). Daß das Schicksal ursprünglich als von den Göttern herrührend gedacht wurde, lehrt der Ausdruck daivam „das von den Göttern Herrührende", womit später das Fatum bezeichnet wurde.

2) Vgl. MBh IX 2, 29 ff., 56, 4.

3) Vgl. Hopkins, Epic Mythology p. 73 f., MBh XV 3, 54.

(karmaphalam) ist, wird an verschiedenen Stellen betont (MBh III 32, 32; 208, 21; XIII 6, 7—49). Diese ältere Auffassung, daß das Schicksal des Menschen eigentlich von seinen Willenshandlungen, seinem Karman, bedingt ist (vgl. Bṛh. Ār. Up. 4, 4, 5), spiegelt sich im Yājñavalkya I 350 wieder: „Denn wie durch ein einziges Rad der Gang des Wagens nicht zustande kommt, so geht ohne eine Handlung des Menschen das Schicksal (daivam) nicht in Erfüllung[1])". Gemäß der Sāṃkhya-Lehre, die Bhagavadgītā 18, 13 f. erwähnt, treiben 5 Faktoren den Menschen zu einer Tat: Der Körper, die Seele, die verschiedenartigen Organe, die verschiedenen besonderen Bewegungen und das Schicksal (daivam). Die erst in den Epen auftretende Vorstellung, daß Götter und Menschen von unerbittlichen Schicksalsgottheiten geleitet und gerade durch sie zu heilvollen und unheilvollen Taten getrieben werden, daß Schicksalsgötter das Schicksal hervorrufen (daivaṃ vidhinirmitam III, 273, 6), hat sich unter dem Einfluß der Astrologie entwickelt. Alles geschieht auf Veranlassung des Fatums (daivayoga VII 24, 2. 4 ff.; 86, 3, Bhaviṣya P. III 33, 13, vgl. MBh XV 10, 36: sarvaṃ daivakṛtam, daiverita bzw. kālacodita).[2]) Vom Geschick angespornt (vidhicoditā) treibt Sītā den Rāma an (III 278, 18). „Von des Schicksals Macht veranlaßt (daivabalāt kṛtaḥ), beschimpft ein Freund den anderen" (VI 107, 30). Alles in dieser Welt geht vonstatten und gelingt nur durch das Daivam (III 235, 23; VII 145, 30 f., 10, 12; VIII 31, 23, Bhag. G. XVIII 14, Mārk. Pur. 23, 26, Rām. 3, 69, 20). Die Frau ist dem Manne ein vom Schicksal bewirkter (daivakṛta) Freund (VI 122, 29). Der Rākṣasa Kirmira ruft aus: „Durch glückliche Fügung (diṣṭyā) ist mir dieses schon seit langem Erstrebte heute hier durch

1) Dieser Satz findet sich auch in Hitop. Einl. Vers 32, woran sich noch folgendes Zitat anschließt: pūrvajanmakṛtaṃ karma tad daivam iti kathyate.

2) MBh I 8, 16 f.; VIII 37, 9; VII 11, 40; 24, 2; 114, 12. 26; VIII 96, 54; 92, 12; II 49, 57; 76, 8; X 63, 7; XII 104, 22; 177, 10. 12 f., vgl. auch II 17, 40: vidhānabalacoditaḥ „von des Schicksals Macht veranlaßt"; VI 84, 3; XII 231, 51.

das Geschick (daivam) zugefallen" (III 11, 28). Das Schicksal (daivam) kann weder überwunden (IX 65, 30), noch durch Heldenkraft abgewehrt werden (daivaṃ na śakyaṃ hi puruṣeṇātivartitum XIII 29, 19), denn „das Fatum ist das stets mächtigere" (diṣṭaṃ balīyaḥ XII 104, 22; I 87, 8, bzw. daivaṃ tu balattaram VIII 31, 27, vgl. VII 152, 22). König Duryodhana, der im Kampfe unterlegen ist, erkennt schmerzlich: „Das Fatum (Daivam) beschützt die Pāṇḍavās und vernichtet uns" (VII 92, 12). Mittels des Fatums (daivam) hat Yudhiṣṭira den Bhīṣma besiegt (VI 122, 29). Vom Fatum (vidhi) rührt alles Unglück her (V 8, 52; XV 10, 32). „Das Schicksal (Daivam) führt alles aus; was vom Schicksal getroffen ist (daivahatam), wird erschlagen" (Rām. VI 113, 23). Die Götter stehen ihm machtlos gegenüber. Indra, welcher beabsichtigte, Kāṇḍava vor dem Untergange zu bewahren, vermag seine Absicht nicht auszuführen, „als er erkannt hatte, daß der Untergang Kāṇḍavas vom Fatum bestimmt worden sei" (diṣṭaṃ cāpy anupaśyaitat kāṇḍavasya vināśanam I 226, 22). „Der Knoten des Fatums ist eben nicht aufzulösen" (diṣṭasya granthir anivartanīyaḥ I 196, 2). Daß in der jüngeren Sanskritliteratur das Fatum (daivam, diṣṭa, vidhi, niyati) eine große Rolle spielt, dafür zeugt z. B. Daṇḍin, Daśakumāracarita (ed. Bombay 1883) p. 77: prasanno dya bhagavān vidhiḥ „gnädig ist heute das ehrwürdige Schicksal", p. 11: vidher ānanam „des Schicksals Rachen"; p. 61: na hi alam atinipuṇo pi puruṣo niyatilikhitāṃ lekhām atikramitum „nicht vermag nämlich ein sehr geschickter Mensch die vom Schicksal geschriebene Schrift zu übertreten"; p. 5: daivatantraṃ duḥkayantraṃ samyag anubhūya „das Lehrbuch des Schicksals, das das Unheil bändigt, genau befolgend". p. 76: rājā diṣṭadoṣād . . . baddhaḥ „der König wurde durch des Schicksals Schuld gefangen"; p. 16: daivayogena „durch des Schicksals Fügung"; p. 6: daivānukūlyena „durch des Schicksals Gunst"; p. 5: prabalena daivabalena „durch des Schicksals allgewaltige Kraft"; p. 3, 4: daivagatyā „durch des Schicksals Lauf"; p. 140: citreyaṃ daivagatih „wunderbar ist dieser Lauf des

Schicksals"; p. 105: eṣa me patis tavāpakartā na veti daivam eva jānāti „ob dieser mein Gatte dir Böses getan oder nicht, weiß nur das Schicksal". Das Fatum ist, weil der Mensch vor ihm zittert, unter die Unheilsgötter eingereiht worden. Gleich hinter dem Herrscher der Unterwelt Yama und dem Todesgott Mṛtyu folgen nach Rām. III 69, 20 Kāla und Vidhi. In dieser Rāmāyaṇa-Stelle wird Kāla ‚die Zeitgottheit' mit Vidhi ‚Schicksal' zusammen genannt.

Den festen Glauben an das allmächtige Fatum besaßen vor allem die Kṣatriyās und die breiten Massen des Volkes, was sehr deutlich aus Viśākhadatta's Mudrārākṣasa (ed. Hillebrandt) hervorgeht. Gerade die Fürsten sind dort von diesem Glauben völlig durchdrungen. Candragupta ist überzeugt, daß die Nanda-Dynastie durch das ihr feindliche Geschick (vidveṣiṇā daivena) vernichtet worden sei (p. 93). Am Schluß des 4. Aktes sehen wir, wie König Malayaketu sein Geschick mittels eines Astrologen aus den Gestirnen zu erforschen sucht. Sein Kanzler Rākṣasa, der die Vernichtung des Nanda-Geschlechts gleichfalls auf „das mitleidlose Geschick" (akaruṇayā niyatyā) zurückführt (p. 41), ruft aus: „Geschlagen sind wir eben von dem Schicksal" (daivena vayam eva hatāḥ; ähnlich p. 57: vayam evopahatā daivena). Gegenüber der Allgewalt des Schicksals gesteht er seine Ohnmacht ein: „Was sollen wir, deren tatkräftiges Wirken sogar das uns gehässige Geschick gleichsam zunichte macht, hier tun! . . . Das Schicksal ist nämlich der Feind des Nanda-Geschlechts und nicht jener Brahmane Cāṇakya . . . Der Verstand des vom Fatum Geschlagenen ist freilich ganz verkehrt" (kim iha karavāma sthiram api prayatnaṃ no yeṣāṃ viphalayati daivaṃ dviṣad iva . . . daivaṃ hi nandakulaśatrur asau na vipraḥ . . . daivenopahatasya buddhir athavā sarvaṃ viparyasyati). Ebenso bemerkt ein Untergebener des Rākṣasa (p. 52): „Hier liegt die Willenshandlung des Schicksals vor (daivasyātra kāmacāraḥ), was ist hier zu tun?" Im 1. Akt von Kṣemīśvara's Caṇḍakauśika spricht die Königin Saibhyā von der „Macht des Schicksals, dem man nimmer trauen darf"; ebenso betont dort der König, der im 5. Akt das Schicksal

mit einer grausigen Schlange vergleicht: „Was das Schicksal gebietet, das muß geschehen“ (im 3. Akt) und „des Schicksals Ausspruch ist schwer zu übertreten“ (im 4. Akt). Gerade in der höfischen Literatur wie z. B. in dem für die Prinzenerziehung geschriebenen Tantrākhyāyika und in den von den Sūtās der Könige verfaßten Epen Mahābhārata und Rāmāyaṇa spielt die Schicksalsgottheit eine bedeutende Rolle. Hingegen haben die gelehrten, auf die Tradition sich stützenden Brahmanen der Schicksalsmacht nicht eine so allgewaltige Stellung eingeräumt. So betont der gelehrte Brahmane Cāṇakya (im Mudrārākṣasa p. 93): „Das Schicksal halten die Unwissenden für die höchste Autorität“ (daivam avidvāṃsaḥ pramāṇayanti). Diese Auffassung bringt dementsprechend auch Gott Brahman zum Ausdruck (MBh XIII 6, 49. 29): „Die vereinte Hilfe des Schicksals und der Mannestat ist wirksam.“ „Das Schicksal benachteiligt nicht denjenigen Mann, der Karman und Rechtlichkeit aufzuweisen hat.“ Die Existenz von Schicksalsgottheiten wird aber selbst von den Brahmanen nicht bestritten.

3. Die ältere philosophische Kāla-Spekulation.

Unter dem Einfluß der Astrologie sehen wir gerade Kāla „die Zeit“ sich zur allmächtigen und furchtbaren Schicksalsgottheit erheben, die jedoch dem einen göttlichen Urprinzip untergeordnet ist. Unabhängig von der Astrologie hat der Zeitbegriff frühzeitig schon zu philosophischen Spekulationen Anlaß geboten. Im Ṛgv. (I 164,11 ff.; IV 13,4) findet sich die Vorstellung vom „Zeitenrad“ und dem „Gewebe der Zeit“ (vgl. auch A. V. X 7,42; 8, 4, 37).[1] In den Anfängen des Upaniṣad-

1) Ausführlich wird diese Vorstellung in MBh I 3, 141—143 behandelt: „Die 360 Einfügungen in der Mitte des festen, aus 24 Abschnitten zusammengesetzten Rades gehen ständig; 6 Jünglinge drehen es. Und 2 Mädchen, die schwarzen und weißen Fäden ständig drehend, mit denen der Aufzug eines Gewebes gewebt wird, bringen ununterbrochen hervor Wesen und Welten“. In I 3, 160 wird die Erklärung hiefür gegeben: „Die beiden das Stück Zeug webenden Frauen sind die Gottheiten Dhātar und Vidhātar. Die schwarzen und die weißen Fäden sind die Nächte und Tage, und das 12speichige Rad und die 6 Jünglinge, die das 12speichige Rad drehen, sind das Jahr und die 6 Jahreszeiten“. Wenn

Zeitalters, in denen mancher grübelnde Geist über das eine Urprinzip brütete, tauchte das Problem auf: Wann hat die Zeit begonnen? Haben die Gottheiten erst in der Zeit oder schon vor der Zeit existiert? In ersterem Falle ist die Zeit älter als die Gottheiten, demnach der Vater der Gottheiten und identisch mit Brahman. Dieser philosophische Gedanke tritt zuerst im apokryphen Buche des A. V. (XIX 7 und 8) auf (vgl. auch Cūlikā-Up. 12, Māṇḍūkya Kārikā 1, 8, Maitrī Up. 6,14). Eine etwas jüngere Spekulation hat jedoch der Urgottheit Brahman die Existenz vor der Zeit, also die Zeitlosigkeit, zugesprochen und, sie in Zusammenhang mit der ersteren Idee bringend, behauptet: „Wahrlich, es gibt 2 Formen des Brahman, nämlich die Zeit und die Zeitlosigkeit. Was vor der Sonne da war, das ist die Zeitlosigkeit, das Nichteinteilbare, und was mit der Sonne anfing, das ist die Zeit, ist das Teilbare“ (dve vāva brahmaṇo rūpe kālaś cākālaś cātha yaḥ prāg ādityāt so kālo kalo tha ya ādityādyaḥ sa kālaḥ sakalaḥ, Maitrī Up. 6,15). Also Brahman personifiziert einerseits die Zeit, andererseits die Zeitlosigkeit. In diesen philosophischen Upaniṣad-Texten tritt Kāla weder als Schicksalsgott noch als Schicksal auf, sondern wird ebenso wie Manas, *Puruṣa* (Kāṭh. 3,11) oder die Silbe Oṃ als das Urprinzip alles Seins, als das Brahman hingestellt.[1]

es in V. 141 vom 24speichigen Rade die Rede ist, so kommt es daher, weil dort die Monatshälften gezählt worden sind. Nach III 134, 13 bilden die 6 Jahreszeiten das Kālacakram „Rad der Zeit“. „Das zeitenthaltene Rad“ (kālamayaṃ cakram) wird ferner in Bhav. Pur. 148, 9—14 behandelt. Auch in der arabischen Poesie findet sich das Bild von der Zeit, die allein Aufzug und Einschlag webt (vgl. W. Caskel, Das Schicksal in der altarab. Poesie 1926, 50). Über die griechische Vorstellung von den Moiren, die als Spinnerinnen des Schicksals und der Lebensfäden mit der Spindel dargestellt werden, vgl. Roscher, Lex. d. Griech. u. Röm. Myth. II_2 3086 f.; ferner Augustin, Contra Fortun. XX_9: Die 3 Schicksalsgottheiten sind am Rocken, die mit der Spindel und den Fingern den Wollfaden spinnen und die 3 Zeiten „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ andeuten. Über die späteren Zeitspekulationen in Indien vgl. F. O. Schrader, über den Stand der ind. Philosophie 1902, 17 ff., 60 ff.

1) Vgl. Scheftelowitz ZDMG. 75, 203 ff.

4. Kāla als Schicksalsgottheit.

Der Zeitbegriff konnte sich schon aus dem Grunde unter dem Einfluß der Astrologie leicht zur Schicksalsgottheit entwickeln, weil für jede wichtige Handlung die günstige Zeit erkannt werden muß, ferner in der Zeit alles entsteht, sich entwickelt und durch die Zeit alles vergeht, während die Zeit selbst ständig dahinrollt. Dafür einige Beispiele: Purastāt tu kāle manaḥ kurvīta „zuvor möge man auf die richtige Zeit seinen Sinn richten“ (Śāṅkh. Śr. 2, 7, 5 Komm.).[1] „Die Zeit zerrt alle verschiedenartigen Geschöpfe mit sich. Wie der Wind die Spitzen der Gräser zerknickt, so kommen die Wesen unter den Willen der Zeit (kālavaśam)“ MBh XI 9, 14 f.; XII 153, 43. „Die Zeit läßt alles erstehen und bringt es dann zur Reife“ (XII 224, 39). „Mit der Zeit (kālena) treten die unerwünschten und erwünschten Dinge hier an alle Geschöpfe heran. Kälte, Hitze sowie auch Regen stellen sich ein mit der Zeit“ (XII 28, 32. 34). „Selbst wenn man Anstrengungen macht, erwirbt man nichts, sobald die Zeit zum Erwerben noch nicht da ist“ (XIII 163, 2), denn „die mannigfaltigen Handlungen gehen mit der Zeit vonstatten“ (XII 139, 48). „Dem Gesetze der Zeit anheimfallen“ bedeutet „sterben“. „Nach langer Zeit fiel er dem Gesetze der Zeit anheim“ (kālena mahatā paścāt kāladharmam upeyivān I 72,60). Der Mensch ist „an die Zeit gebunden“ (kālabandhana), während die Zeit selbst „unendlich“ (ananta) und „unermeßlich“ (aprameya) ist (III 35, 1). Im rollenden „Rade der Zeit“ sind nicht nur alle Zeitabschnitte, sondern auch die Sternbilder und Planeten, die Verkünder der menschlichen Geschicke, enthalten. „Die Zeitteile wie Kalās, Kāṣṭhās, Muhūrtās, die Tage, Halbmonate, Monate, Sternbilder (nakṣatrāṇi), Planeten (Grahās), sowie auch

1) Ferner Hiraṇyak. Gṛ. S. I 12, 4: vaha kālaṃ vaha śriyam „führe herbei die günstige Zeit, führe herbei das Glück“; Tantrākhy. (J. Hertel) p. 120 V. 74: „Da die günstige Zeit (kāla) nur einmal zu dem Manne kommt, der auf sie wartet, so ist sie ein zweites Mal schwer von dem zu erlangen, der ein Werk tun will“.

die Jahreszeiten und Jahre sind miteinander verquickt: so rollt das Rad der Zeit dahin mit dieser Einteilung der Zeiten“ (IV 52, 1—2).[1] „Die erhabene Zeit, das vom Schicksalsgott geschaffene Schicksal (daivaṃ vidhinirmitaṃ) und die Fügung (bhavitavyam) wird den Wesen zuteil“ (III 273, 6). Zeit und Schicksal hängen also eng zusammen, denn alles Erschaffene ist eben der determinierenden Macht der Zeit unterworfen.

Kāla steht seit der epischen Periode auch in enger Beziehung zur Astrologie, worauf schon die Namen für „Astrologie“ (kālajñāna IX 37, 15) und „Astrolog“ (kālajña II 5, 85; V 2, 16, kālatantrakavi Weber J. St. XV 284 f.) hinweisen. Die Zeit als Schicksalsgottheit ist aus der Astrologie erwachsen. Der Zusammenhang Kāla's mit den Planeten und Gestirnen geht aus verschiedenen Stellen unzweideutig hervor. „Kāla ist der Sohn des Polarsterns, der Fortbeweger der Welt“ (dhruvasya putraḥ kālo lokaprakālanaḥ, MBh I 63, 21).[2] Kāla wird daher mit den Planeten gleichgestellt. „Die Himmelsgegenden, Kāla, die Sonne, die leuchtenden Himmelskörper, Planeten (Grahās), Vāyu, Wasser, die Gestirne (tārakās) sind von Śiva“ (XIII 14, 202). In XIII 16, 49 f. wird Śiva nicht nur mit den Sternbildern, Planeten, dem Polarstern und dem Siebengestirn (Saptarṣayaḥ), sondern auch mit Kāla identifiziert (vgl. auch XIII 17, 38). Der Brahmane Dhaumya, der (ähnlich Maitrī Up. 6, 16) die Sonne (Sūrya) für das eine göttliche Urprinzip erklärt, setzt sie mit 108 Gottheiten[3] gleich, von denen die

1) Die 2 weiteren Verse IV 52, 3—4 enthalten eine interessante Angabe über das Schaltjahrsystem: „Wegen des Überschusses an Zeit und dadurch, daß die Sterne einen Vorsprung gewinnen, sind in jedem 5. Jahre zwei Monate angewachsen; dadurch sind innerhalb 13 Jahre 5 Monate und 12 Nächte (≒ Tage) überschüssig“.

2) Ähnlich Matsya P. 5, 23; Padm. P. I 6, 23: Dhruvasya kālaḥ putras tu; Brahm. P. II 3, 22, Vā P. 66, 22: Dhruvaputro . . . Kālo lokaprakālanaḥ (vgl. Kirfel, Purāṇa p. 175. 212).

3) Wenn es in der jungen Muktikā Up. (ed. Jīvananda Vidyāsāgara, Calcutta 1872) V. 28 heißt: „Doch die 108 Upaniṣads (ed. Vāsudeva L. Paṇaśīkara, Bombay, 1925) lese man, wenn man beim Tode Erlösung

ersteren lauten: Sūrya, Aryaman, Bhaga, Tvaṣṭar, Pūṣan, Arka, Savitar, Ravi, Gabhastiman, Kāla, Mṛtyu, Dhātar, Prabhākara,

---

wünscht", videhamuktāv icchā ced aṣṭottaraśatam paṭha), so stammt diese Zahl, die dort Rāma dem Hanumān mitteilt, sicherlich aus obiger MBh-Stelle. Die Zahl 108 spielt in der tantrischen Literatur eine große Rolle. Dort hat „die große Göttin" 108 Namen. In den buddhistischen Dhāraṇī, in der die Zahl 108 eine apotropäische Wirkung hat, hat der zum Japa gebrauchte Rosenkranz 108 Perlen (vgl. J. W. Hauer, Die Dhāraṇī, 1927, 4. 8). Die hier in MBh u. Maitr. Up. 6, 16 belegte Auffassung, daß die Sonne das eine göttliche Urprinzip sei, scheint wohl unter Einfluß des syrischen Sonnengott- und Mithraskultes, der sich ja seit der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. weithin verbreitete, entstanden zu sein. Daß die zum Buddhismus übergetretenen zarathustrischen Saken Ōhrmazd als Sonne auffaßten (vgl. E. Leumann, Maitreya Samiti p. 166 ff.), weist ebenfalls darauf hin. Im Bhaviṣyapurāṇa, in welchem sich das griechische Lehnwort horā (= gr. ὥρα) findet (vgl. II 102, 5, 2 horājñapti „die Wissenschaft des Horoskops"), wird die Sonne von Viṣṇu als der Urgott angebetet (I 136, 70 f.). Nur diejenigen erlangen den höchsten Himmel, die sich mit Inbrunst an Sūrya, den höchsten Götterherrn wenden (I 174, 34: ye bhaktyā devadeveśaṃ sūryaṃ śāntam ajam prabhum iha loke sukham prāpya te gatāḥ paramam padam). „Nicht möchte ein Mann teilhaftig werden der Erlösung von den Banden des Dharma, Artha und Kāma, der nicht den leuchtenden, finsternisbannenden Sūrya anbetet" (I 174, 6: yo na pūjayate sūryaṃ bhāskaraṃ tamaḥsūdanam, dharmārthakāmamokṣāṇāṃ na naro bhājanaṃ bhavet). Wohl durch die in II 102, 5, 2 erwähnten Saken (Śākās) wird die iranische Bezeichnung Mihira für Sonne (I 80, 51: Sūryo mihiraḥ) aufgekommen sein. Daß um 500 n. Chr. Gott Mihira zahlreiche Verehrer hatte, beweisen die Namen des um jene Zeit lebenden Hunnenkönigs Mihiragula und ferner des Astronomen Varāhamihira. J. W. Hauer, Dhāraṇī, hält das Eindringen des Mithraskultes in Indien im 2. Jahrhundert n. Chr. für möglich. Als Urprinzip trägt Sūrya 1000 Namen im Sūryasahasranāmavali (Ms. Brit. Mus. 26, 441). Als oberster Gott ist er der Herr über Kāla und heißt er daher in letzterem Ms, das ich demnächst veröffentlichen werde, Kālaśraya, Kālakartar, Kālanāśana. Im Sāmbapurāṇa wird der Sonnengott Āditya als die höchste Gottheit gefeiert, von der das gesamte Weltall herstammt und zu der es nach seiner Vernichtung zurückkehrt (vgl. Catalogue of the Sskr. Mss of the India Office VI Nr. 3619 p. 1317). Die Sūryopaniṣad feiert Sūrya gleichfalls als das einzige Urprinzip: Tvam eva pratyakṣaṃ karmakartāsi, tvam eva pratyaksaṃ brahmāsi, tvam eva pratyaksaṃ viṣṇur asi tvam eva pratyakṣam rudro si.

Erde, Wasser, Energie (tejas), Luftraum (kha), Vāyu, Parāyaṇa, Mond (Soma), die Planeten Jupiter (Bṛhaspati), Venus (Śukra), Merkur (Budha), Mars (Aṅgāraka), ferner Indra, Vivasvan, Śuci, der Planet Saturn (Sauri Śanaiścara), Brahma, Viṣṇu, Rudra, Skanda, Varuṇa, Yama. Im weiteren wird noch der Komet Dhūmaketu genannt (MBh III 3, 15 f.). Hier werden also Kāla und die Planeten als vollwertige Gottheiten aufgezählt. Auch Manu I 24 weist auf den engen Zusammenhang der Zeit und der Astrologie hin: Nachdem nämlich der Weltenschöpfer (Svayaṃbhū) die Welt, die Götter und die Veden geschaffen hatte, „schuf er die Zeit, die Zeiteinteilungen, die Mondhäuser und Planeten" (sṛjat . . . kālaṃ kālavibhaktīś ca nakṣatrāṇi grahāṃs tathā). Zeit und Astrologie sind untrennbar mit einander verknüpft.

Kāla erscheint einerseits als die Gottheit des Fatums, andererseits auch als das Fatum selbst, was aus folgendem Beispiel klar hervorgeht: Held Bhīṣma erlegt mit unzähligen Pfeilen die Feinde „wie das in einem Momente von Kāla geschaffene Fatum" (kālo yathā kālakṛtaḥ kṣaṇena VI 86, 22). In diesem Satze kommt Kāla in den beiden Bedeutungen vor, als Gebieter des Fatums und als Fatum selbst. Die Macht dieses Schicksalsgottes, der alle Wesen mit sich reißt (XII 322,1) und zugleich das Schicksal selbst ist, wird in MBh I 1, 248—252 geschildert: „Wer kann abwenden durch die Vorzüglichkeit seines Verstandes das Schicksal (daivam)? Niemand kann außerhalb des Pfades wandeln, der vom Schicksalsgott (vidhātar) vorgezeichnet ist. Existenz und Nichtexistenz, Freude und Kummer, dieses alles wurzelt in Kāla. Kāla erschafft alle Dinge und Kāla rafft sie alle dahin. Kāla überwindet wiederum das alle Geschöpfe dahinraffende Fatum (Kāla). Kāla macht alle Existenzen, die guten und die bösen, in der Welt. Kāla zerstört alle Geschöpfe und Kāla erschafft sie wieder. Kāla allein wacht, wenn alles schläft. Kāla, der stets Gleichbleibende, Unaufhaltsame, kommt zu allen Dingen." Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß Kāla machtvoller ist als das Fatum (Daivam, Rām.

3, 64, 74; MBh XII 33, 15). „Auf Kālas Anordnung (kālayogena) entstand Feindschaft unter ihnen; heimgesucht durch das Schicksal (daivam) bin ich bekümmert" (MBh XIII 12, 37). Vidhi „das Fatum" und Daivam „das Geschick" unterstehen dem Gehorsam Kāla's. „Das Los (Daivam) wird einem durch das von Kāla beauftragte Fatum zuteil" (Vidhinā kālayuktena MBh I 121, 19). Kāla und Daivam (bzw. Vidhi) stehen also in innerem Zusammenhang. „Das Geschick ist freilich mächtig und Kāla unüberwindlich" (aho tu balavad daivaṃ kālaś ca duratikramaḥ). Zuweilen wird aber Kāla in demselben Sinne gebraucht wie Daivam, Vidhi und die übrigen Begriffe für „Schicksal". So steht z. B. in MBh III 157, 38: kālopahatacetasaḥ „dessen Sinn Kāla hart mitgenommen hat", dafür aber im darauffolgenden Vers Daivena vinivārita „vom Schicksal gehemmt". Sehr klar geht dieses auch hervor aus MBh XII 28, 18—24: „Reichtum und Armut, Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit sind eine Folge des Geschicks" (arthānarthau sukhaṃ duḥkam vidhānam anuvartate). Sitz, Lager, Fahrzeug, hohe Stellung, Speise und Trank werden stets allen Wesen eben durch Kāla zuteil (āsanaṃ śayanaṃ yānam utthānam pānabhojanam, niyataṃ sarvabhūtānāṃ kālenaiva bhavanty eva). Vornehme Geburt, Kraft, Gesundheit, schöne Gestalt, glückliches Dasein (saubhāgyam) und Genuß wird durch die Fügung (bhavitavyam) erlangt. Daß Arme viele Kinder, Reiche gar keine Kinder haben, ist die sonderbare Handlungsweise des Fatums" (vicitraṃ vidhiceṣṭitam). Hier ist Kāla identisch mit Vidhāna, Vidhi und Bhavitavya.

Kāla wird als eine mächtige Gottheit geschildert. Er ist unergründlich (gambhīra XII 224, 19), grenzenlos; „von keiner Seite wird das jenseitige oder diesseitige Ufer des Kāla erspäht" (XII 224, 21). Er ist unsichtbar (kālaḥ sa ca na dṛśyate XII 137, 22) und „der Herr über das All" (sarvasya hi prabhuḥ kālaḥ XII 153,44). „Dem Kāla ist niemand lieb und niemand verhaßt, und nicht ist er irgendwie unparteiisch" (na kālasya priyaḥ kaścinna

dveṣyaḥ, na madhyasthaḥ kvacit kālaḥ XI 2,23), er steht im offenbaren Gegensatz zu Kṛṣṇa (Bhag. G. 9, 29 = MBh VI 33, 29), welcher betont: „Ich bin allen Wesen unparteiisch, niemand ist mir verhaßt und niemand lieb" (samo'ham sarvabhūteṣu na me dveṣyosti na priyaḥ). „Kāla verleiht Förderungen und Hemmungen zu jeder Zeit; indem er in die Vernunft der Wesen eindringt, ruft er Gesetz und Gesetzlosigkeit hervor" (XIII 164, 2). Er vernichtet die Autorität des Gesetzes (kālo hiṃsate dharmavīryam XIII 94, 10). „Wessen Sinn von Kāla heimgesucht ist, wird verwirrt und pflichtvergessen" (IX 63, 45; VI 59, 100; vgl. VII 89, 15). Die sich widersprechenden Gedanken sind von Kāla hervorgerufen (X 3,7). Bei der Allgewalt des Kāla hört also jede menschliche Verantwortung auf, da ja der freie menschliche Wille ausgeschaltet ist. Das Erwerben und Aufspeichern von neuem Karmaṇ hängt nicht mehr von der freien Tat des Menschen ab. Willkürlich schaltend „fügt Kāla ständig Glück und Unglück den bekörperten Wesen zu" (kālo nityam upādatte sukhaṃ duḥkaṃ ca dehinām XII 139, 50 f.).[1]) Alle Handlungen und Erfolge der Menschen, sowie die Vorgänge der Natur sind nur von Kāla hervorgerufen (kālacodita XII 278, 17; XIII 1, 50 f.; I 8, 16 f.; II 77, 43; III 107, 30; XII 224, 25; VII 24, 2; XVI 1, 13; Rām. 3, 31, 47), so der Auf- und Niedergang der Sonne (XII 339, 74), das Wehen der Winde, das Fallen des Regens, das Blühen der Pflanzen, die Zunahme des Mondes (XII 25, 8—9), das Entstehen der Wesen aus den 5 Elementen (XII 274, 4 f.). Kāla durchkreuzt die Pläne der Menschen. „So beschaffen ist Kālas Macht, daß er das Gegenteil einer beabsichtigten Sache

1) Ausdrücklich heißt es in Tantrākhy. (J. Hertel) p. 36 V. 115: „Kāla spielt (mit den Geschöpfen) wie mit Spielsachen, die er nach Belieben hin- und herwirft, mit Löwen, . . . mit Elephanten, . . . Schlangen . . . mit Gelehrten, indem sie in rettungsloses Elend verfallen, mit Helden, indem sie vom Schicksal vernichtet werden"; daselbst p. 62 V. 9: „Kāla, dessen vorgestreckter Arm Unglück enthält, packt (uns) auch aus der Ferne." Im 3. Akt vom Mudrārākṣasa p. 93 spricht der Brahmane Cāṇakya zum König: „Besessen von Kāla, entflammst du wieder das Feuer meines Zornes" (parītaḥ kālena jvalayasi punaḥ kopadahanam).

bewirkt" (II 81, 11). Durch Kāla werden Helden und Könige schwach (XII 224, 38; XIII 1, 81). Auf seine Veranlassung ist der Feind auf die Beilegung der Feindschaft bedacht (kālaparītaḥ sa vairasyoddharaṇe rataḥ XII 6, 8). Trotzdem er als Schicksalsgott eine überwältigende Macht über die Geschöpfe hat, hat er anfänglich in der offiziellen Religion durchaus nicht zu den höchsten Göttern gehört.

5. Die Einreihung Kālas unter die Unterweltsgottheiten.

Da dieser vorbeistreichende Kāla den Untergang der Geschöpfe bewirkt (atikramati kāle smin sarvabhūtakṣayāvahe XII 175, 1), gehört er zu den Unheilsgöttern. In der bekannten Parabel vom Manne im Brunnen „ist die gewaltige Schlange (mahāhis), die auf dem Brunnengrunde lagert, Kāla, der Beender aller bekörperten Wesen" (kāla eva saḥ, antakaḥ sarvabhūtānāṃ dehinām XI 6, 8). Durch Kāla fallen die Mannen in der Schlacht (XIII 12, 33). Deshalb heißt das Geschoß, womit König Marutta die Bösen im Kampf erlegt, Kālāstra „Geschoß des Kāla" (Märk. P. CXXXI 17 ff.). „Kāla nimmt nach dem Gesetze des Zeitenwandels die Seelen der bekörperten Wesen an sich" (MBh XII 33, 16). Kāla ist also unter die todbringenden Götter eingereiht worden, was auch aus XII 15, 16 ff. deutlich hervorgeht. Dort heißt es, daß die todbringenden Götter von den Menschen mehr gefürchtet und angebetet werden als Brahman, Dhātar oder Pūṣan. Als todbringende Gottheiten werden dann folgende fünfzehn aufgezählt: Rudra, Skanda, Indra, Agni, Varuṇa, Yama, Kāla, Mṛtyu, Vāyu, Kubera, Sūrya, die Vasavas, Marutas, Sādhyās und Viśvadevās.

Diese hier vorliegende Reihenfolge Yama, Kāla, Mṛtyu kennzeichnet gleichzeitig die Rangordnung dieser 3 Götter. Kāla ist Yama untergeordnet, dagegen Mṛtyu dem Kāla.[1]) In den Epen wird Mṛtyu stets von Kāla gesandt (VII 88, 15). Dieses zeigt uns noch besonders klar MBh XII 199, 28—31.

1) Kāla's wachsende Stellung läßt sich in den Epen deutlich verfolgen. In Rām. III 69, 20 steht noch Kāla hinter Mṛtyu.

Zu einem frommen Asketen, dessen Lebenszeit abgelaufen ist, kommt zuerst Yama, der König der Unterwelt, der ihm für seine frommen Werke einen hohen Lohn ankündigt. Dann erscheint Kāla, der ihm mitteilt: „Deine Zeit ist da, in den Himmel zu steigen, ich, die Zeit, habe dich erreicht." Hierauf naht sich Mṛtyu dem Asketen mit den Worten: „Von Kāla bin ich veranlaßt worden, o Weiser, dich von hier wegzuführen" (kālena coditas tvām ito netum adya vai). An verschiedenen Stellen hebt Mṛtyu ausdrücklich hervor, daß er nur auf Geheiß des Kāla den Tod eines Menschen verursache (XIII 1, 50; XII 33, 15). Diese Rangstellung des Kāla kennt bereits Baudh. Dharm. 2, 5, 9, 11. Dort heißt es: „Ich opfere (tarpayāmi) dem Yama, Yamarāja, Dharma, Dharmarāja, Kāla, Nīla, Mṛtyu, Mṛtyuṃjaya, Vaivasvat, Citragupta, Audumbara." Daß hier unter den 10 Beinamen Yama's Kāla und Nila erscheinen, beweist, daß diese Stelle des Baudh. Dh. sehr jung ist (vgl. S. 29 f.). Hier sehen wir, daß Yama dem Kāla vorangeht und ihm Mṛtyu folgt. In den Purāṇas steht Yama vor Kāla, vgl. Bhav. Pur. II 102, 19, 44: „Sonne, Mond, Yama, Kāla und die 5 Elemente, diese neun sind hier die Zeugen des schönen und unschönen Karman" (sūryaḥ somo yamaḥ kālo mahābhūtāni pañca ca, ete śubhāśubhasyeha karmaṇo nava sākṣiṇaḥ). Unter den Göttern, die die Göttin Caṇḍikā ausstatten, befinden sich ebenfalls Yama und Kāla. Auch hier steht Yama voran, er gibt derselben einen schwarzen Stab (kāladaṇḍa[1])), alsdann erst schenkt Kāla ihr Schwert und Schild (Märk. P. LXXII 22 f.). Kāla geht regelmäßig dem Mṛtyu voran, weil letzterer ihm untergeben ist (MBh XIII 1, 65. 68). So werden in MBh VI 64, 61 der Rākṣasa Haiḍimba und König Bhagadatta, die miteinander kämpfen, verglichen mit Kāla und Mṛtyu. Kāla's Tier ist die Krähe (kāka, Märk. P. c. LI, 68), seine Schwester die Furcht (Bhayā, Rām. 7, 4). Ebenso wie

1) Bereits in ŚBr XI 6, 1, 7 und 13 ist Yama mit dem Kāladaṇḍa versehen. Der schwarze Stab Yamas wird auch MBh I 9, 22 erwähnt. Kāla ist wohl in Anlehnung an Kāladaṇḍa, das ja auch „Kāla als Strafmittel habend" übersetzt werden kann, dem Yama untergeordnet worden.

Yama, Mṛtyu und die anderen Unheilsgötter[1]) ist Kāla mit einer Schlinge versehen (kālapāśa MBh XVI 5, 10, XVII 1, 3; Rām. 3, 53, 20, Kādambarī II 74, 7; kālasūtra MBh III 157, 45; Rām. VII 22, 23[2]). Gemäß dem Viṣṇudharmottara steht der mit dem Pāśa versehene Kāla zur Linken Yama's, dagegen Citragupta, der Schreiber Yama's, zur Rechten Yama's (vgl. T. A. Gopinatha, Elements of Hindu Iconography, Madras 1914, II 527). Dem Kāla untersteht auch Antaka (vgl. MBh X 8, 73: kālasṛṣṭa ivāntakaḥ). Im Vāyupur. I 32, 11 wird Kāla als viergestaltig (caturmūrti) und viergesichtig (caturmukha) dargestellt.

Der ihm übergeordnete Yama (= Dharmarāja) vermag Kāla's Schicksalsschläge ein wenig abzuschwächen. So tritt Ruru's Braut, von Kāla veranlaßt (kālacoditā), beim Spiele auf eine giftige Schlange. „Diese Schlange, von dem Willen der Zeit veranlaßt (coditaḥ kāladharmaṇā), ließ ihre mit Gift gefüllten Zähne in den Fuß jenes sorglosen Mädchens eindringen," so daß sie starb. Dem Ruru, der über den Tod seiner Braut unsäglich klagte, erscheint ein Götterbote und teilt ihm mit, daß Dharmarāja (= Yama) unter der Bedingung die Braut wohl wieder zum Leben erwecken werde, wenn er ihr die Hälfte der ihm zugemessenen Lebensdauer abtreten würde, so daß sie, deren Leben nun einmal abgeschlossen ist, dann eigentlich nur von seinem Leben zehrt. Als Ruru darin einwilligte, wurde seine Braut wieder lebendig (MBh I 8, 16 f.; 9, 11 ff.).[3])

1) Vgl. Scheftelowitz, Die Altpers. Religion u. d. Judentum 92 ff.

2) Bei Manu III 249; IV 88 und in den Purāṇas ist Kālasūtra die Bezeichnung für eine Hölle (vgl. Kirfel, Kosmogr. 351), wofür auch Kṛṣṇasūtra und Tamas steht.

3) In der Sāvitrī-Episode (MBh III 296—297), die zu den ältesten Teilen des MBh gehört, spielt das Fatum noch keine Rolle. Dort holt sich Yama selbst die Seele des Menschen und zieht sie mit seiner Schlinge (pāśa) in die Unterwelt; und er vermag auch die bereits eingefangene Seele wieder freizugeben, so daß der Tote wieder zum Leben erwacht (vgl. auch Kāṭh. Up. 1, 10 f.) In Kāṭh. Up. (c. 1) ist noch Yama, Antaka und Mṛtyu eine und dieselbe Person, vgl. ṚV. X 165, 4: „Diesem Yama, dem Todesgott (Mṛtyu) sei Verehrung." In Hir. Gṛ. I 6, 5 wird Antaka als besondere Gottheit angeführt neben Gada („Krankheit"), Yama und Vaiśvānara. Dagegen ist in Mārk. P. 10, 77 Antaka dem Kāla gleichgestellt, indem beide zu der engeren Umgebung Yama's in der Unterwelt gehören.

6. Die jüngere Spekulation, daß Kāla nicht von Yama, sondern von Karman abhängig ist, ja geradezu Karman personifiziert.

Einer viel jüngeren Spekulation gehört die Vorstellung an, daß Kāla nicht von Yama, sondern von Karman abhängig ist. Das von Kāla herrührende Schicksal muß zugleich den Folgen des Karman entsprechen. Hierdurch ist Kāla erst mit den Ideen der offiziellen Religion in Einklang gebracht worden und ein fester Bestandteil der indischen Religion geworden. Diese Idee tritt uns vom 12. Buche des M Bh ab entgegen. Kāla ist „der Austeiler der Frucht der (früheren) Zeit" (viddhi kālaṃ kālaphalapradam XII 33, 19; vgl. auch 33, 22: karmaṇā kālayuktena). „Von Kāla veranlaßt, wird man, verbringend die festgesetzte Zeit in Hölle und Himmel, mit der Zeit, die dem Karman entspricht, immer wieder geboren" (XII 278, 18, vgl. auch XII 121, 25—33). Das Abhängigkeitsverhältnis des Kāla von Karman veranschaulicht uns besonders M Bh XIII 1, worauf bereits Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I 355, kurz hingewiesen hat. Der Sohn einer frommen Brahmanenfrau ist eines Tages von einer giftigen Schlange tödlich gebissen worden. Ein Jäger will diese von ihm gefangene Schlange deshalb töten, was die Brahmanenfrau nicht zuläßt, weil man durch Tötung eines Lebewesens nur Schuld auf sich lade. Da beginnt die Schlange plötzlich zu reden und führt aus, der Todesgott Mṛtyu habe sie angetrieben, das Kind zu töten. Darauf erscheint Mṛtyu selbst und erklärt, daß weder die Schlange noch er selbst, sondern der Schicksalsgott Kāla den Tod des Knaben veranlaßt habe: „Von Kāla veranlaßt, habe ich dich, o Schlange, angetrieben, du bist nicht schuld am Tode des Kindes. Wie der Wind die Wolken hin und her treibt, dieser Wolke ähnlich stehe ich unter Kālas Herrschaft. Alle Zustände der Entschlossenheit (sattva), der Leidenschaft (rajas) und der Verblendung (tamas) entstehen, durch Kāla veranlaßt, in den Geschöpfen. Das Aufblühen und der Niedergang in dieser Welt wie auch alle die Veränderungen sind von Kāla veranlaßt, so ist es überliefert worden. Sonne, Mond, Viṣṇu,

Wasser, Wind, Indra, Feuer, Luftraum, Erde, Mitra, Parjanya, Aditi und die Vasavas, die Flüsse und Ozeane, alle existierenden und nicht existierenden Dinge werden von Kāla immer wieder erschaffen und vernichtet. Wir beide (Mṛtyu und die Schlange) sind nicht frei; sondern, dem Kāla unterworfen, sind wir angewiesen, Handlungen zu verrichten; darum dürfen wir nicht als verbrecherisch angesehen werden, wenn du genau erwägst." Da erscheint der Schicksalsgott Kāla selbst und spricht: „Weder ich noch der Todesgott (Mṛtyu) noch diese Schlange hier sind schuld am Tode irgendeines Geschöpfes; wir sind nicht die Verursacher; das Karman ist es, das uns dazu getrieben hat; keine andere Ursache für einen Untergang gibt es. Nur durch das eigene Karman ward das Kind getötet. Wie der Töpfer aus einem Tonklumpen alles formt, was er will, so erlangt der Mensch nur dasjenige Karman, das er durch seine Tat sich selbst bereitet hat. Wie Licht und Schatten stets aufs engste miteinander verbunden sind, so sind auch die Tat und der Täter eng verbunden durch alles, was er selbst getan hat." Also Mṛtyu ist nur ein Bote des Kāla, während Kāla selbst eigentlich der Vollstrecker des Karman ist.

An einer andern Stelle wird Kāla, der allmächtige Schicksalsgott, geradezu als das Karman selbst dargestellt, dem auch alle Götter mit Ausnahme des Brahman unterworfen sind. Dieser Gedanke steht in dem Zwiegespräch zwischen dem Asura Bali und Gott Indra im Vordergrund. „Auch dich, den übermächtigen, kraftstrotzenden Götterkönig, o Indra, wird der übergewaltige Kāla, sobald die Zeit gekommen ist, beseitigen" (tvām apy atibalaṃ śakra devarājam balotkaṭam, prāpte kāle mahāvīryaḥ kālaḥ saṃśamiṣyati). Weder von mir noch von dir, noch von den früheren Göttern konnte er abgewehrt werden (mayā tvayā ca pūrvaiś ca na sa śakyo nivartitum) XII 224, 56—57. „Kāla leitet mich in der Zeit, derselbe Kāla leitet auch dich, Indra; deshalb bin ich heute nicht wie du und du auch nicht wie wir. Weder Wissen noch Askese, Freigebigkeit, Freunde, Verwandte können einen Mann beschirmen, der von Kāla heimgesucht ist. Durch Kāla besiegte ich dich,

durch Kāla bin ich von dir besiegt worden. Kāla kommt zu den in Bewegung Befindlichen, Kāla treibt die Geschöpfe. Sobald die Zeit (= Karman) um ist, wird Kāla dich ebenso bedrängen wie mich. Viele Tausende von Indrās sind in jedem Äon von Kāla heimgesucht worden, denn Kāla ist unüberwindlich. Erlangt habend diese hohe Stellung, hältst du dich selbst für so hoch wie der ewige Gott Brahman, der alle Wesen hervorgerufen hat. In dem, was kein Vertrauen verdient, siehst du etwas Vertrauenswürdiges und in dem Unzuverlässigen etwas Zuverlässiges. Derart beschaffen ist eben ein solcher, der von Kāla heimgesucht ist, o Götterherr. Wenn mich, den ständig Gerüsteten, der nicht schlummernde Kāla packt, so freue dich nicht lange darüber, o Indra; auch dich wird er packen. Infolge des Kāla bist du in dieser herrlichen Menschenwelt anbetungswürdig. Kāla ist der Täter und Vernichter, es gibt keine andere Ursache dafür. Du schmähst mich, der ich, nachdem (meine) Zeit um ist, durch den daherfahrenden Kāla bedrängt, gebändigt und mit der Fessel des Kāla gebunden (kālapāśena baddha) bin, o Indra. Gewinn und Verlust, Behagen und Unbehagen, Lust und Zorn, Geburt und Tod, Gefangenschaft und Befreiung, alles wird durch Kāla erlangt. Nicht ich bin der Täter, nicht bist du, Indra, der Täter, Kāla ist der Täter, der auch ständig der Herr ist. Die herangekommene Zeit bringt mich zur Reife wie eine Frucht am Baume." (MBh XII 227, 28—82.) Dem Asura Bali erwiderte hierauf Indra: „Ich weiß es, daß eben diese eine Welt nicht ewig ist, sondern in das schreckliche, verborgene, unaufhörliche Feuer des Kāla [1]) ge-

1) Vom zerstörenden „Feuer der Zeit" (kālānala) ist auch Rām. 3, 69, 19 die Rede. In Mṛtyulāṇgala Upan., die sehr jung ist, heißt Rudra (= Śiva) kālāgnirudra „Rudra, der über das Feuer der Zeit verfügt". Auch eine kleine Upanisad trägt diesen Namen (vgl. One Hundred and eight Upaniṣads ed. Panaśākara Lakṣmaṇa Vasudeva, Bombay 1925, Nr. 30). „Kāa vernichtet (einst) die Welt" (Kālaḥ saṃkṣayate jagat, MBh VI 3,52; 8, 29) u. zw. durch Feuer. Nicht nur die Vernichtung, sondern auch die Entstehung der einzelnen Kalpa's geschieht durch Kāla (Saura P. 22, 7).

setzt ist. Nicht ist hier ein Entrinnen für einen, der von Kāla betroffen ist. Wer da in den Bereich des unaufhaltsamen Kāla kommt, der keinen Gebieter über sich hat (anīśa), der behutsam und ständig die Wesen zur Reife bringt, kommt von ihm nicht los. Nicht achtlos wacht Kāla über die unbesorgten bekörperten Geschöpfe. Aus der Vorzeit stammend, ewig, sich gleichbleibend, ist das Gesetz, dem Kāla kann man nicht entrinnen, noch aus dem Wege gehen. Kāla, der wie ein Wucherer (vārddhuṣika) die Zinsen eintreibt, treibt ein die Tage und Nächte, die Monate, Augenblicke und die allerkleinsten Zeitpunkte. Wenn diese Welt durch den stärkeren Kāla, nachdem er herangekommen ist, zur Reife gebracht worden ist, wird sie weggefegt" (XII 227, 90—101). „Von Kāla veranlaßt gehen die Geschöpfe gegen ihren Willen in die Hölle ein" (XII 278, 17). „Ohne Kāla wird man nicht in den 3 Welten geboren; deshalb werde ich hier Kāla als die Ursache aller Karman bezeichnen" (Bhav. Pur. II 102, 7, 3 f.: na kālena vinā kiñcit triṣu lokeṣu jāyate, ataḥ kālaṃ pravakṣyāmi nimittaṃ karmaṇām iha). Kāla ist hier das göttliche Prinzip des blinden, zum Heil und Unheil wendenden Wechsels in den Verhältnissen.

Hier sehen wir Kāla selbstherrlich schalten über Götter und Menschen. Die Wesen haben keinen freien Willen, sondern folgen dem Zwange des Kāla. Doch nur einer steht über ihm, der ewig sich gleichbleibende Brahman, der sich aber um das Treiben Kāla's nicht kümmert. „Der höchste Brahman ist unwandelbar in Raum, Zeit und Kausalität" (deśakālanimitta, Sarvopaniṣatsara 21). In der unter priesterlich brahmanischem Einfluß verfaßten Götterliste des 9. Buches folgt dem an der Spitze aller Götter (devā brahmapurogamāḥ) stehenden Brahman jedoch Bṛhaspati, der Priestergott; dann folgen Indra, Viṣṇu, Sūrya, Candramās, Dhātar, Vidhātar, Vāyu, Agni, Pūṣan, Bhaga, Aryaman, Aṃśa, Vivasvat, Rudra, Mitra, Varuṇa, die 11 Rudrās, die 8 Vasavas, die 12 Ādityās, die 2 Aśvinau, die Viśvedevās, Marutas, Sādhyas, Pitaras, Gandharvās, Apsarās, Yakṣas, Rākṣasās, die Ṛṣis, die Jahreszeiten (ṛtavās), Planeten (Grahās), Gestirne

(jyotīṃṣi), die Flüsse, Veden, Erde, Himmel, Himmelsgegenden, Hrī, Śrī, Svāhā, Sarasvatī, Umā, Śaśī, Sinīvalī, Anumati und Kuhu. Als letzte Gottheiten werden genannt: Kāla, Yama und Mṛtyu (IX 44—45). Gemäß dieser im 9. Buche enthaltenen Götterrangordnung sind die Planeten und Gestirne höhere Gottheiten als Kāla. Von Bedeutung ist hier auch die Stellung Kāla's; er steht dem Yama übergeordnet, also an der Spitze der Unterweltgötter. Auf diese jüngere Schule, gemäß der Kāla dem Yama vorsteht, nimmt die Atharvaśira-Up. Bezug. Dort wird c. 2 Rudra (= Śiva) mit den verschiedensten Göttern gleichgesetzt, darunter auch mit den Unterweltgöttern „Kāla, Yama, Mṛtyu". Auch hier nimmt Kāla unter den Unterweltgottheiten den höchsten Rang ein. Aber die verschiedenen Gottheiten sind nach dieser Upaniṣad nur Erscheinungsformen des einzigen Gottes Śiva. Ebenso wie die Kräfte Śiva's als weibliche Gottheiten (Śaktayah) personifiziert werden, so werden auch dem Kāla Göttinnen zugeschrieben. So erscheint in Vīracaritra Adhy. 28 eine Kālaśakti (H. Jacobi in Ind. Stud. 14, 140). An ganz bestimmten Tagen wurde Kāla Verehrung dargebracht. „Kāla's Verehrung zur Unzeit vernichtet den religiösen Verdienst eines Jahres" (Saura P. 68, 15, W. Jahn, Saurap. S. 166).

7. Die Gleichsetzung Kāla's mit dem einen göttlichen Urprinzip.

In denjenigen Teilen des MBh, wo Śiva (= Mahadeva) bzw. Viṣṇu (= Kṛṣṇa) für Brahman eingetreten ist, ist stets Śiva (bzw. Viṣṇu) höher als Kāla (XII 206, 11; 47, 69: paraḥ kālāt), daher „der Herr des Kāla" (kālanātha XII 284, 24, Kāleśa Bhav. Pur. 136, 63), der über Kāla und Mṛtyu verfügt (kālasya ca hi mṛtyośca ... īśate MBh V 68, 13); er ist der „Behälter der Zeit" (kālanidhi, Śiv. P.). Von ihm sind „Zeit, Brahman, die Veden" (MBh VII 201, 75), „das Rad der Zeit" (kālacakram), sowie alle übrigen göttlichen Wesen erschaffen (XIII 18, 73). Er heißt der Mahākāla, „der große Kāla" (I 61, 21), dessen Heiligtum ebenfalls den

Namen Mahākāla trägt (Daṇḍin, Daśakumār. p. 3[1]). Viṣṇu selbst personifiziert gleichsam „das anfangslose Rad der Zeit" (kālacakram anādyam)[2]). Wenn Śiva in der Bhagavadgītā (10,29 ff.; 33 f. = MBh VI 34, 29 f.; 33 f.) und in MBh VII 203, 95 ff. als Alleingott gepriesen wird, der alle Götter in sich faßt, so ist es selbstverständlich, daß er dort auch mit den Unterweltgottheiten Kāla, Antaka, Mṛtyu und Yama identifiziert wird (vgl. XIII 17, 48; 160, 39 f.). Als allmächtige Schicksalsgottheit wird Kāla mit Śiva verglichen. Ebenso wie „Śiva der Herr aller Welten" im Anfang, in der Mitte und am Ende wacht, so wacht Kāla im Anfang, in der Mitte und am Ende (XII 122, 52 f. jāgarti kālaḥ pūrvaṃ ca madhye cānte ca). Infolge der jüngeren Vorstellung von der Unendlichkeit der Zeit war die Möglichkeit der Identifizierung der Gottheit Kāla mit dem einen Urprinzip, dem ja allein der Begriff der Ewigkeit zukommt, gegeben [3]).

Die Gleichsetzung Kāla's an einer Stelle im jungen 13. Buche des MBh mit dem einen göttlichen Urprinzip, das ebensowenig dem Karman unterworfen ist wie Kāla selbst, zeigt auch den Einfluß der philosophischen Kāla-Spekulation des AV. und der Upaniṣads. So enthält MBh XIII 16, 16 die Lehre, daß es im ganzen 3 Erscheinungsformen des Śiva (tanavas tisras) gibt, nämlich Kāla, Puruṣa und Brahman. Hier ist Kāla, der in dieser Trias den höchsten Rang einnimmt, offensichtlich mit dem Upaniṣadbegriff Puruṣa zusammengestellt.

1) Sehr jung ist die Auffassung der Śvetāmbara, daß Mahākāla und Kāla zwei verschiedene Gottheiten sind, deren Lebensdauer ein Palyopama Jahre beträgt (Kirfel, Kosmogr. 243. 251).

2) Unter den 1000 Namen Viṣṇu's findet sich Kāla an 418. Stelle (MBh XIII, 149).

3) In den Purāṇas tritt Brahma als Puruṣa und als Kāla in Erscheinung (Gār. P. 4, 4; Viṣṇu P. I 2, 14 f.; Kirfel Pur. p. 6). Als Brahma ist der Urgott der Schöpfer, hingegen als Kāla der Zerstörer der Welt (brahmatve sṛjate lokān, kālatve cāpi saṃkṣipet, Bhaviṣya P. I 77, 9), vgl. auch Brahma P. II 3, 104 f.: kālo bhūtvā punaś cāsau rudraḥ saṃharate prajāḥ; Bhav. P. III 20, 53: Kālo nāma sa vai Kṛṣṇaḥ. Im Saura P. ist Kāla häufig mit Śiva identisch (VIII, 22 f; XXIX, 28; LXI, 53).

Im selben Kapitel (V. 49) wird Śiva auch mit den zerstörenden Göttern gleichgesetzt, worunter sich wiederum Kāla befindet, der dort ebenfalls in den Vordergrund gerückt wird. Der zu den Unterweltgottheiten gehörende Kāla ist dem Volksglauben entnommen und von dem oben erwähnten philosophischen Urprinzip Kāla verschieden.[1]) „Du (Śiva) bist Mṛtyu, Yama, Hutāśa, der weltzerstörende Kāla, der höchste Ursprung des Kāla und dieser ständig bleibende Kāla" (Mṛtyur yamo hutāśaś ca kālaḥ saṃhāravegavān, kālasya paramā yoniḥ kālaś cāyaṃ sanātanaḥ). Im Anschluß hieran werden im folgenden Vers (50) die Planeten erwähnt: „Du (o Śiva) bist der Mond, die Sonne samt den Sternbildern (nakṣatrāṇi), die Planeten, der Polarstern und das Siebengestirn des Bären (Saptarṣayaḥ).[2]) In XIII 17,38 ist Śiva einerseits „der Zustandebringer der Sternbilder" (nakṣatrasādhaka), andererseits wird er mit den Planeten identifiziert: „Du bist der Mond, die Sonne, der Saturn (Śani), der Komet (Ketu), der Planet, der vorzüglichste unter den Monden" (V. 39). Zugleich ist er aber auch Kāla (V. 48). Also, Śiva ist nicht nur der Leiter der Gestirne,[3]) sondern zugleich auch das Fatum. Hier tritt uns eine bereits

1) Die beiden sich widersprechenden Auffassungen, daß Kāla einerseits mit Śiva identisch, andererseits ein Geschöpf Śivas ist, kommt in XIII 17, 94 zum Ausdruck. Er wird dort als „Kāla Makara und der von Kāla Verehrte" (kālaśca makaraḥ kālapūjitaḥ) bezeichnet. Als das philosophische Urprinzip ist Kāla mit Śiva identisch, als Schicksalsgott ist aber Kāla dem Śiva untergeordnet. Daß es stets Brahmanenlehrer gab, die die Gleichsetzung Kāla's als eine Schicksalsgottheit mit dem einen Urprinzip ablehnten, geht aus Śvetāśv. Up. 1, 2 hervor, wo ausgeführt wird, daß weder Kāla noch Natur (svabhāvaḥ), noch Schicksal (niyatiḥ), noch Zufall (yadṛcchā) „als Grundelemente (bhūtāni), als Ursprung (yoniḥ), als Puruṣa anzusehen" seien, sondern daß Brahman allein der Urgrund der Welt sei.

2) Vgl. auch XII 284, 58: „Du (o Śiva) bist die Konstellationen, die Planeten und Kāla"; II 38, 26: „Sonne, Mond, Nakṣatrāṇi und Planeten ..., alles dieses ist in Kṛṣṇa enthalten".

3) Ähnlich wird „der Sternenherr" Brahman (= Śiva) unter vielen anderen Gottheiten auch mit Kāla identifiziert (Nṛsiṃhatap. Up. 1, 4; 4, 3; Nārāy. Up. 2).

ausgeprägte Gestirnreligion entgegen. Die Gestirne entfalten nicht wider Śivas Willen ihre Wirkung, sondern tun den Menschen nur den unabänderlichen göttlichen Willen kund, der durch den unerbittlichen Kāla, den Schicksalsgott, unbedingt zur Ausführung gelangt. Ebenso wie in Iran unter dem Einfluß der Astrologie Zarvān „die Zeit" allmählich die oberste Gottheit geworden ist, sehen wir, daß auch Kāla unter astrologischem Einfluß schließlich mit Brahman bzw. Śiva identifiziert wird. Gerade das MBh gibt uns ein klares Bild von den einzelnen Entwicklungsstufen der Schicksalsgottheit „Zeit", die ihren Ursprung der Verschmelzung der Astrologie mit der altindischen Kulturwelt verdankt. Das Epos MBh, dessen ältester Teil um 300 v. Chr. entstanden ist, ist etwa um 500 n. Chr. abgeschlossen worden (vgl. Winternitz I 395 ff.). Daher finden wir darin nicht nur „die allwissenden Yavanās" (= Griechen VIII 45, 35; VII 113, 41 f.; 119,14 ff.; 120,1) und die Śakās (= Saken II 52, 16; V 197, 7; VI 76, 21; VII 119, 1521; VIII 73, 19; XII 65, 13) erwähnt, sondern auch die Pahlavās [1]) (= Parther XII 65, 13) und die „unreinen" und „gottlosen" Balhikās (= Baktrier VII 106,7; 113, 37; VIII 44, 6. 22). Letztere werden als „das Übel der Welt" bezeichnet (V 39, 40; 59, 80), die weder die Veden noch die Opfergesetze kennen (VIII 20, 10; 44, 14. 44 f.). Schließlich begegnen wir dort auch den Romakās (= Römer II 51, 17. 30) und den Hūnās (= Hunnen VI 9; XII 325, 15). Letztere hatten sich erst im Anfang des 5. Jahrh. n. Chr. in Indien festgesetzt. So ist es auch erklärlich, daß sich im MBh auch ein griechisches Lehnwort findet (suruṅga = griech. σῦριγξ, O. Stein, ZJJ., III 281 ff.).

Im 4. Jahrh. v. Chr. war die eng mit der Astrologie verknüpfte Schicksalsgottheit Kāla noch nicht in Indien vorhanden, da sie sonst in den kanonischen buddhistischen Schriften und in den älteren Dharma- und Gṛhyasūtren erwähnt worden wäre.

1) Die Yavanās, Śakās und Pahlavās erwähnt auch Manu X 44, jedoch ist ihm die Schicksalsgottheit Kāla noch unbekannt.

8. Kāla ist in den jüngeren Ritualwerken mit Yama identisch.

Die zerstörende Eigenschaft der Zeit, die am schärfsten in der Vernichtung des Lebens zum Ausdruck gelangt, hat es bedingt, daß Kāla etwa seit dem 5. Jahrh. n. Chr. schlechthin mit dem Todesgott identisch wird. In jungen Ritualwerken finden wir daher Kāla als Bezeichnung für Yama. So erscheint er im Utsarjanaprayoga, worüber ich WZKM 1928 gehandelt habe [1]), unter den 13 Beinamen Yamas, wobei Yama selbst der 14. ist. Am Schluß seiner Studien muß der Schüler den Ṛṣis, Pitaras [2]) und sämtlichen Namen Yamas Libation darbringen. Dieser auf Yama bezügliche Abschnitt lautet in diesem Ritualwerke: „Alsdann soll die Yama-Libation von rechts oder von rechts nach links vollzogen werden. Er möge Libationen darbringen dem Yama, Dharmarāja, Mṛtyu, Antaka, Vaivasvata, Kāla, Sarvabhūtakṣayakāra („Vernichter aller Wesen"), Audumbara, Dadhna, Nīla, Parameṣṭhin, Vṛkodara, Citra, Citragupta. Dieses ist die Yama-Libation. Alsdann möge man Yama (= Kṛtānta) mit diesen 10 Namen zitieren: Yama, Vihantar („Vernichter"), König der Pitaras und König des Dharma, Vaivasvata, Stockträger, Kāla, Herr der Wesen, Heranschleicher an das Gegebene, Heranschleicher an das Geschaffene. Zehnmal möge er (diese Namen) ausspre-

1) Dort finden sich mehrere Druckfehler. Es muß heißen S. 59 Z. 8: Nārāyaṇavṛtti; — Z. 14: upākarma śrāvaṇyāṃ; — Z. 25: śrāvaṇe. — S. 60 Z. 25: ndl. — S. 63 Z. 2: madanugrahāt; — Z. 7: sureśvarāt verschrieben aus sureśvarāṭ; īśvarāṭ (für īśvarārāṭ). N. S. kommt auch im Śivasaṃk. Up. (Z. D. M. G. 75, 208 V. 11) vor; — Z. 10: jarjarebhūte verschrieben aus jarjarībhūte. — S. 64 Z. 5: mātṛmātāmahādayaḥ; — Z. 9 wohl verschrieben aus vastraniṣpīḍanodakam; — Z. 12: bhrūṇahatyā; — Z. 21: Die Form karmaṃ beruht auf mittelind. Einfluß ebenso wie in Bhāvaprakāśa (Calcutta 1875) IV 98: śuklārmaṃ, raktārmaṃ, adhimāṃsārmaṃ.

2) Der Zusammenhang der Pitaras und Ṛṣis mit dem Todesgott Kāla wird aus MBh XIII 150, 19 ff. klar. Dort wird gesagt, daß Mṛtyu, Kāla, die Viśvedevās, Pitaras, Ṛṣis und Munis auf alle Handlungen der Menschen achtgeben und die Menschen für ihre guten Taten belohnen. Hier ist also Kāla zugleich der Vollstrecker des Karman. Hariv. 12492 bezeichnet „den allgebietenden Kāla als den Vernichter des Alls, den Herrn der Pitaras" (Pitṛṇāṃ . . . prabhum).

chen [1]).“ Wenn Baudh. Dharm. 2, 5, 9, 11 unter den 10 Beinamen Yamas ebenfalls Kāla anführt, so beweist dieses, daß diese Stelle jung ist. Kāla als eine Form Yamas wird in der Hindu-Kunst vierarmig, skelettartig dargestellt und ist teils mit einem Skorpion an der Brust, teils mit einem spitzen, breiten Messer, teils mit einem Kobra-Gürtel und einem Halsband versehen, sitzend auf 2 sterbenden Männern [2]).

Daher finden wir Kāla nicht nur in Tantrākhyāyikā (vgl. Hertel II p. 137), sondern auch in der sehr jungen Muktikā-Up. als den Todesgott. Dort heißt es Vers 43: „Dann wenn derjenige, der mit den 108 Upaniṣads zu lesen angefangen hat, infolge der Gewalt des Kāla (Kālavaśāt) dahingeschieden ist, so gelangen diese in meinen (des Viṣṇu) körperlosen

---

1) Atha yamatarpaṇaṃ, savyenāpasavyena vā kāryam, yamaṃ tarpayet, dharmarājaṃ tarpayet, mṛtyuṃ tarpayet, antakaṃ tarpayet, vaivasvataṃ tarpayet, kālaṃ tarpayet, sarvabhūtakṣayakaraṃ tarpayet, audumbaraṃ tarpayet, dadhnaṃ tarpayet, nīlaṃ tarpayet, parameṣṭhinaṃ tarpayet, vṛkodaraṃ tarpayet, citraṃ tarpayet, citraguptaṃ tarpayed iti yamatarpaṇam. tato yamo nihaṃtā pitṛdharmarājo vaivasvato daṃḍadharaś ca kālaḥ, bhūtādhipo dattakṛtānusārī[ti] krtāṃtam etaddaśabhir japaṃti, iti daśavāraṃ japet. Unmittelbar daran schließen sich 10 Ṛk-Verse (I 22, 10; 140, 9; 177, 4; V 53, 14; VII 15, 13; 17, 1; 104, 15; VIII 4, 11; 44, 3; X 98, 12) und die 2 Śloken Nr. XV (vgl. W. Z.K.M. 1928, 64) an. Auch im Utsarjanopakarmaprayoga (= Ms. Sansk. e 42 der Bodleiana) Fol. 15 finden sich diese 13 Namen des Yama. In Bhaviṣya Pur. IV 113, 52 f. gehört Yama zu den Dreizehn, und weichen einige Namen vom obigen Text ab. Die Stelle lautet dort: Dharmarājāya Kālāya Citraguptāya Daṇḍine Mṛtyave Kṣayarūpāya Antakāya Yamāya ca, Pretanāthāya Raudrāya tathā Vaivasvatāya ca Mahiṣasthāya Devāya nāmānīha trayodaśa. Dagegen führt Bhav. P. IV 112, 1 nur folgende 7 Namen für Yama an: Yamarājan, Kāla, Nīla, Citragupta, Vaivasvata, Mṛtyu und Parameṣṭhin. Eine abweichende Überlieferung der 7 Namen liegt in Bhav. P. IV 140, 10 vor: Tataś ca tarpaṇaṃ kāryaṃ dharmarājasya nāmabhiḥ, Yāmāya Dharmarājāya Mṛtyave ca-Antakāya ca Vaivasvatāya Kālāya Sarvabhūtakṣayāya ca. Auch in Saura P. 69, 3 ist Kāla mit Yama identisch.

2) Vgl. Fergusson-Burgess, The Cave-Temples of India, London 1880, 439. 453. 457 n. Pl. LXXII. Der als Unheilsgott gefürchtete Kāla kommt in den Purāṇas sogar als Asura vor (Saura P. 49, 13, Mārk. P. 83, 20 ed. Bombay).

Erlösungszustand“. Kāla erscheint auch in Daṇḍins Daśakumāracarita als Todesgott, vgl. p. 61: gata evāyaṃ kāladaṣṭaḥ „dieser ist eben dahingeschieden, von Kāla gebissen“; p. 105: Kāmapālo pi kāladaṣṭa eva „auch Kāmapāla ist eben von Kāla gebissen worden“. In der Siṃhāsanadvātriṃśikā Erz. 19 zeigt „ein Eber, der Kāla der Tod ist“ (kṛtāṃtakālaḥ kolaḥ) dem König Vikrama den Weg zur Unterwelt (Weber. Ind. St. XV 378). Ähnlich kommt auch im Arabischen die Zeit als „Inbegriff der lebenvernichtenden Mächte“ vor und ist dort vom Beißen der Zeit die Rede: „Nicht froh, wenn ich eines Tages im Glücke sitze, nicht verzagt, wenn eine Zeit beißt und Schmerz bereitet“ (vgl. W. Caskel, Das Schicksal in der altarab. Poesie. 1926, 48. 52).

9. Die Zeitgottheit hat sich auf indischem Boden selbständig entwickelt.

Unter dem Einfluß der erst in nachvedischer Periode eingedrungenen Astrologie hat sich, wie wir dargelegt haben, der Zeitbegriff auf indischem Boden selbständig zur Schicksalsgottheit entwickelt. Ein gemeinarisches Wort für „Zeit“ gibt es nicht, weshalb es in der arischen Periode noch keine Zeitspekulation gegeben haben kann. Das Wort kālá- ist, wie W. Wüst ZJJ. V 165 f. wahrscheinlich gemacht hat, eine rein indische Bildung und gehört zu Wurzel kal „antreiben“. Die Inder haben demgemäß recht, wenn sie Kāla als den „Antreiber“ charakterisieren, vgl. MBh I 63, 21: kālo lokaprakālanaḥ. In ṚV. kommt Kāla nur einmal vor, und zwar im jüngsten Buche X 42, 9, wo es überhaupt zweifelhaft ist, ob ihm dort die Bedeutung „Zeit“ bereits zukommt.

II. Die Zeit als Schicksalsgottheit im Iranischen.

10. Die späte Entwicklung der iranischen Zruvan-Vorstellung. Bereits der urarischen Religion war eine Art Dualismus eigen.

Im Iranischen tritt uns nun die gleiche Vorstellung von der Zeit als mächtigem Schicksalsgott entgegen, der Zruvan heißt. H. Junker hat in einem sehr anregenden Aufsatz: Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (= Vorträge d. Bibl. Warburg 1921/22) p. 174 behauptet: „Fraglos ist im älteren Iran Zruvan der Hauptgott gewesen, der durch die zarathustrische Reform durch Ōhrmazd, wenn auch nicht endgültig und vollständig ersetzt wurde.“ Doch widerspricht diese Behauptung der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Wäre Zruvan der Hauptgott des altiranischen Volksglaubens in vorzarathustrischer Zeit gewesen, so hätte sich Zarathustra gegen ihn gewandt und ihn zum Dämon degradiert. Unmöglich kann ein logisch geordnetes System, das sich auf dem Prinzip des Zeitlosen und Ewigen aufbaut und selbst vielen kultivierten Menschen so schwer faßbar ist wie das Körperlose oder Reingeistige, die Volksreligion der vorzarathustrischen Zeit gewesen sein. In den Gāθās kommt der Ausdruck z r u v a n noch nicht vor. Dort drückt nur das Wort y a v den Begriff „Zeit“ aus. Zur Zarathustra-Religion führt eine natürliche religionsgeschichtliche Entwicklungslinie der urarischen, polytheistischen Religion. Je älter eine Religion ist, desto weniger ist sie systematisiert. Nun läßt sich in vielen polytheistischen Religionen ein dualistischer Zug nachweisen, indem es darin nicht nur Himmelsgötter, sondern auch ihnen feindliche, dämonische Gewalten seit Urbeginn gibt. Ein solcher in der urarischen Religion sich findender dualistischer Zug ist in Iran von Zarathustra stark herausgehoben, ausgeprägt und zu einem starren Dogma gestaltet worden. Im Ṛgveda begegnen

wir Vṛtra, den Rakṣasas und den Asuras[1]), die den Himmelsgottheiten und Menschen feindlich gesinnt sind, Unheil, Verwüstung und Verwesung hervorrufen, die Erde in Finsternis hüllen, ihr den Regen vorenthalten. Die vedischen Schriften (vgl. Ṛ. V. X 124, A. Br. I 14, Jaim. Br. I 179, A. Br. II 31. 36; III 42; VI 4) berichten, daß die Asuras ursprünglich sogar mächtiger als die Götter gewesen waren, und R. V. X 82, 5 spricht von dem, „was jenseits von Göttern und Asurās ist“.

Zwischen den Devās und den Asurās, wozu auch die Rakṣasas gehören, herrschen wesentliche Unterschiede. Die ersteren leuchten wie Tageslicht und sind für den Himmel geschaffen, die letzteren sind in Finsternis gehüllt und für die Erde gebildet (Ś. Br. XI 1, 6, 1—9; III 2, 1, 18). Bei den Göttern ist die Wahrheit, hingegen bei den Asurās die Unwahrheit (Ś. Br. IX 5, 1, 12 ff.), das Blendwerk (A.V. III 9, 4). Die Asurās und Rakṣasas, die in der untersten Finsternis wohnen (A.V. IX 2, 17 f.) und vornehmlich in der Nacht ihr Unwesen treiben (Ś. Br. II 3, 4, 23), verbreiten Dunkelheit (Ś. Br. IV 3, 4, 21; VII 3, 2, 19). Als die Götter zu den Himmelswelten aufsteigen wollten, hüllten die Asurās sie in Finsternis ein, so daß jene nicht den Eingang zu ihnen finden konnten. Erst durch das Śatātirātra - Opfer verscheuchten sie die Finsternis (Ś. Br. XI 5, 5, 1—5). Die Asurās und Rakṣasas bekämpften oft den himmlischen Wohnsitz der Götter, so daß letztere den Agni zu ihrem Schutze

1) Asura heißt, wie Geldner, Gloss. p. 20 treffend bemerkt: 1. Gebieter, Herrscher, 2. wie gr. δαίμων die Gottheit von ihrer furchtbaren und geheimnisvollen Seite, sofern sie durch überlegene List und Macht Gutes wie Böses tun kann. Seit der jüngeren ṚV-Periode dient A s u r a nur noch als die Bezeichnung für die gefürchteten bösen Gottheiten. Das Wort hat also dieselbe Entwicklung durchgemacht wie unser Ausdruck „Dämon“. Zum Teil kann auch der Euphemismus mitgewirkt haben; genau so wie der schreckenerregende Rudra als der Śiva „freundliche“ und der Ṛṣi Durmitra, der wegen seiner Unfreundlichkeit so hieß, als S u m i t r a bezeichnet wird (Kātyāyana, Sarvānukr. zu Ṛgv. X 105), sind die Unheilsgötter als die „Gebieter“ angeredet worden. Ähnlich heißt die Göttin der mit hohem Fieber verbundenen Pockenkrankheit euphemistisch Śītalā „die kühle“.

hinstellten (Ś. Br. I 6, 1, 11 f.), da dieser wegen seines Feuers ein wirksamer Verscheucher der Dämonen ist (Ś. Br. II 4, 2, 15). Die Götter, welche in ständiger Furcht vor den Angriffen der Asurās lebten (Ś. Br. VII 6, 1, 15; IV 2, 2, 7. 14; 3, 5, 3 f.; VI 3, 1, 5; 5, 1, 19; VII 3, 2, 18; 4, 1, 33), kämpften mit ihnen um die Herrschaft über diese Welt. Es gelang den Göttern, die Herrschaft über Himmel und Erde zu erringen (T. Br. I 6, 6, 2; Ś. Br. IX 2, 3, 8), so daß die Dämonen dauernd ihre Zuflucht im Süden nahmen, während die Stätte der Devās im Norden liegt. Von Süden aus greifen die Dämonen bei jeder sich darbietenden Gelegenheit die Götter an (Ś. Br. IV 2, 4, 19; 6, 6, 1; 3, 4, 21; VII 3, 2, 19), besonders wenn jene im Begriff sind, ein Opfer darzubringen (Ś. Br. I 3, 1, 5; 4, 1, 40; 4, 4, 8; III 3, 4, 2; 3, 3, 16; 5, 3, 15; 6, 1, 27; 9, 4, 6; IV 1, 1, 16; 1, 1, 19; IX 2, 3, 2; 5, 1, 19 ff.; 2, 3, 2). Als die Götter sich in vier verschiedene Parteien geteilt hatten, gelang es den Asurās, sie erfolgreich zu bedrängen. Da kamen die 4 Götterparteien überein, sich den Indra als ihr gemeinsames Oberhaupt zu wählen (Ś. Br. III 4, 2, 1 f.), der ein A s u r a h a n wurde (Ṛ. V. VI 22, 4).

Ein besonders gefürchteter Unheilsdämon (p ā p m a n) ist der Todesdämon Mṛtyu. Noch bevor Prajāpati, der „sowohl Vater als auch Mutter ist" (Ś. Br. V 5, 5, 26; vgl. auch IX 5, 1, 12), die Geschöpfe erschuf, wurde er schon von Pāpman angegriffen (p ā p m a g ṛ h ī t a), den erst der aus Prajāpati hervorgegangene Brahman verscheuchte (Jaim. Br. II 369). Nach Ś. Br. X 4, 4, 1—2 konnte er sich jedoch erst dadurch vom Pāpman wieder freimachen, daß er sich durch tausendjährige Kasteiung erhitzte, wodurch aus seinen Haarporen Licht hervorkam. Mṛtyu stellt bei verschiedenen Gelegenheiten dem Schöpfergott nach (Ś. Br. VIII 4, 4, 2). Alle Götter fürchteten sich anfänglich vor diesem Dämon (Ś. Br. X 4, 3, 1 ff.), der nach Ś. Br. X 6, 5 bereits seit Urbeginn existiert. Gewisse Götter und Dämonen sind also anfangslos. Aber infolge der erst im Brāhmaṇa-Zeitalter aufgekommenen Vorstellung, daß Prajāpati der Schöpfer nicht nur der Götter, sondern auch der Dämonen ist (Ś. Br. III 4, 4, 3, 4; XIII 8, 2, 1), wird Mṛtyu

als ein Sprößling Prajāpatis bezeichnet (Ś. Br. X 1, 3, 2—4), obgleich er nach der älteren Mythologie bereits vor der Schöpfung Prajāpatis existiert hat. T. Br. 2, 2, 9, 1 ff. gibt für den Ursprung der Götter und Dämonen folgende Erklärung: Aus dem ursprünglich Nichtseienden (a s a d) entstand infolge des Erhitzens Prajāpati. Dieser Gott, von dem Wunsche beseelt, sich fortzupflanzen, erhitzte sich und gebar aus seinem Hinteren zuerst die A s u r ā s. Gleich nach dieser Geburt streifte er seinen Körper ab, aus welchem dann die finstere Nacht entstand. Aus dem Munde seines neuen Körpers brachte er darauf a l l e G ö t t e r hervor. Dementsprechend bezeichnet M Bh XII 33, 25 die Asurās und die Götter als Brüder, von denen die ersteren die älteren sind: A s u r ā b h r ā t a r o j y e ṣ ṭ h ā, d e v ā ś c ā p i y a v ī y a s a ḥ. Eine überraschende Parallele zu dieser Vorstellung bietet uns der Zarvanismus. Auch nach der sehr jungen Mythologie der Zarvaniten ist zuerst Ahriman und dann Ōhrmazd aus Zarvān hervorgegangen (vgl. Junker a. a. O. 142 f.).

Für Pāpman Mṛtyu (Ś. Br. VIII 4, 2, 1; 5, 2, 1; XIV 3, 4, 34; Kauṣ. Br. 21, 1) steht an verschiedenen Brāhmaṇastellen Pāpman, der nicht nur ein feindlicher Gegner der Menschen, sondern auch der Götter ist. Nach Ś. Br. X 4, 2, 2 f.; T. Br. III 6, 3, 1 fürchtete sich Prajāpati, als er die Geschöpfe erschaffen hatte, vor Mṛtyu. Als ihn einst von allen Seiten her der Pāpman befiel, verscheuchte er ihn mittels der Asapatna-Backsteine (Ś. Br. VIII 5, 1, 6) und „schnitt dann die Wurzel des Übeldämons ab". Der in Schuld geratene Indra vermag sich nur durch ein Opfer von Pāpman zu befreien (Jaim. Br. II 134 f.). Ait. Br. VI 1 berichtet: „Die Götter hatten sich bei Sarvacara zum Somafest eingefunden. Sie konnten den Pāpman nicht abwehren." Derselbe Pāpman suchte die Götter, als sie den Ātman zu erkennen strebten, zu verschlingen (Nṛsiṃhatāp. Up. 2, 6, 1). Hier will also Pāpman selbst den himmlischen Wesen den Heilsweg versperren. Die von den Dämonen stammende Finsternis faßte man ebenfalls als den Unheilsdämon Pāpman auf (p ā p m ā v a e ṣ a y a t t a m a ḥ). Daher soll der Brahmane, um sich vor ihm

zu schützen, die Abend- und Morgenspende in der Zeit darbringen, bevor Pāpman herannaht [1]). Mittels der Dīkṣā-Zeremonie, der sich die Götter in der ersten Monatshälfte unterzogen, wehrten sie den Unheilsdämon Pāpman ab (A. Br. 4, 25, 4).

Eine ähnliche Rolle wie der brahmanische Pāpman Mṛtyu spielt im Buddhismus „Māra der Unheilvolle“ (pāpima), der den Menschen von dem zum Nirvāṇa führenden Heilsweg abzubringen sucht. Der buddhistische Versucher Māra hat sich aus dem brahmanischen Todesgott Mṛtyu entwickelt (vgl. Kern, Manuel of Indian Buddhism 20 A 2), der ja als Pāpman bezeichnet, mit der Nacht identifiziert wird (A. Br. 4, 5) und viele Jahre lang mit dem Schöpfergott Prajāpati um den Vorrang stritt, bis es endlich letzterem gelang, ihn zu besiegen (Jaim. Br. II 69. 70, Caland Nr. 128): „Wie Gott Mṛtyu dem Naciketas die Herrschaft über weite Lande verheißt, wenn er der Erkenntnis des Jenseits entsagen will, so bietet Māra dem Buddha das Königtum über das ganze Erdreich, wenn er seiner Buddhalaufbahn abtrünnig wird. Wie Mṛtyu dem Naciketas Nymphen von überirdischer Schönheit bietet, so wird Buddha von Māras Töchtern, nämlich von Begier, Unruhe und Verlangen, versucht. Naciketas wie Buddha widerstehen allen Lockungen und erlangen das Wissen, das sie von der Macht des Todes befreit. Der Name Māra ist wesentlich dasselbe Wort wie Mṛtyu. Der Todesgott ist zugleich der Fürst dieser Welt, der Herr aller Weltlust, der Feind der wahren Erkenntnis, denn die Lust ist ja für das brahmanische wie das buddhistische Denken die Fessel, die an das Reich des Todes bindet, und die Erkenntnis ist die Macht, welche jene Fessel löst. Diese Seite des Todesgottes als des Versuchers zu Hoffahrt und Lust tritt in der buddhistischen Legende an der Gestalt Māras so sehr in den Vordergrund, daß darüber das ursprüngliche Wesen des Todesgotts fast verschwindet [2]).“ Buddha hat sich zur Aufgabe gemacht, die Menschen von den Fesseln des Todesgottes zu befreien. So

1) Vgl. Caland, Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra, in Acta Orientalium III 26 f.

2) H. Oldenberg, Buddha [6] 61 f.

beginnt seine erste Predigt: „Tut euer Ohr auf, die Erlösung vom Tode ist gefunden.“ Deshalb tritt gerade Māra, der Fürst des Todes, dem Buddha als der schlimmste Feind entgegen, da Buddha ihm ja seine Beute zu entreißen sucht. Wenn Māra die Seele eines Verstorbenen einzufangen sucht [1]), so kennzeichnet er sich ebenfalls als der eigentliche Todesgott. Die indischen Religionen zeigen also unverkennbare Ansätze zur Entwicklung eines dem Iranischen analogen Dualismus.

Welche Ähnlichkeit enthalten demnach diese arischen Religionen Indiens mit der zarathustrischen! Wie ganz ungezwungen und natürlich reiht sich diesen indischen Religionen das dualistische System Zarathustras an. Schon die von M. Haug (Ait. Br. I, p. 59 ff.) dargelegten wesentlichen Übereinstimmungen zwischen dem vedischen Somafeste und der awestischen Haoma-Zeremonie zeigen die verwandtschaftlichen Zusammenhänge der vedischen und zarathustrischen Religion. Daß der arische Götterkult nicht vollständig von Zarathustra beseitigt worden ist, beweist auch der den Gāthās und den Veden gemeinschaftliche Terminus für die Anbetung einer Gottheit, aw. nsmah = ved. namas. Hätte Zarathustra die urarische Götterverehrung vollständig abgelehnt, so hätte arisch namas für ihn die Bedeutung: „Dämonenanbetung“ angenommen [2]). Die Frage nach dem Ursprung der Dämonen wird vom älteren Brahmanismus ebensowenig aufgeworfen wie vom Zarathustrismus die nach dem Ursprung Ahrimans. Er existiert eben ähnlich Ōhrmazd von Ewigkeit her. Gerade der Umstand, daß Ōhrmazd in diesem Äon nicht als allmächtig geschildert wird, weist auf die ältere Religionsstufe hin.

11. Das Auftreten des Zeitgottes Zruvan in den jüngsten Partien des Awesta in Verbindung mit den Gestirnen.

In den jüngeren Partien des Awesta, in denen verschiedene Zeitgottheiten vorkommen, wie das „Jahr“ (sarəδa, yāirya), „die Jahreszeiten“, „die Monate“, „die Tageszeiten“, (asuya,

1) Saṃyutta Nik. IV 3, 3, Vol. I p. 120 f.

2) Vgl. auch Scheftelowitz, Ztschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 1927 286 f.

r a t a v a), tritt uns zuerst Z r u v a n als unbedeutende Gottheit entgegen. So wird in Nyāyiš I 8 in engem Zusammenhang mit den Gestirnen, die dort angebetet werden, auch die Gottheit Zrvan genannt. Nachdem dort Ahuramazda, die Aməšaspəntas, Miθra und die Sonne angerufen worden sind, heißt es dann: „Wir verehren den Fixstern Tištrya, wir verehren die mit Tištrya zusammenhängenden Sterne, den glänzenden, glanzreichen Tištrya verehren wir, wir verehren den Fixstern Vananta, den von Mazda geschaffenen, wir verehren die freischaltende Himmelssphäre, wir verehren den Z r v a n a k a r a n a („die endlose Zeit"), wir verehren den Z r v a n d a r ə γ o - χ^v a d ā t a („die lang freischaltende Zeit"), wir verehren den hl., wohltuenden Wind." Aus dieser sehr jungen Stelle folgt, daß die Zeit als Gottheit dieselbe Rangordnung einnimmt, wie die zuerst in den jungen Awestapartien uns begegnenden Gestirne, mit denen sie eng verbunden ist. Das mit Z r v a n a k a r a n a stets zusammen genannte θ w ā š a kann nur die sich drehende Himmelssphäre sein,[1] worauf auch Yašt 13,58 hinweist: „Diese (Sonne, Mond und Gestirne) wandeln jetzt die sich fern drehende Bahn (d ū r a e - u r v a ē s ə m a δ w a n ō), um die Drehung (u r v a ē s ə m) zu erreichen, welche von der guten Neugestaltung der Welt ist." Die Vorstellung von dem „sich drehenden Himmelsgewölbe" findet sich nicht nur im Mittelpersischen (vgl. ZJJ. IV 329), sondern auch bei Firdōsi, vgl. ed. Vullers I p. 5, 2: n i g ä h k u n ä z - ī n g u n b ä d i t ī z g i r d, k i h d ä r m ā n ä z - ū y - ä s t w ä z - ū y - ä s t d ä r d „gib acht auf die schnell kreisende Himmelswölbung, denn von ihr kommt Heil, von ihr kommt Leid"; p. 3, 14: p ä d ī d ā m ä d ī n g u n b ä d i t ī z r ä w „es trat ins Dasein diese schnell sich bewegende Himmelswölbung"; p. 1445, 8 f.: „Als der Schöpfer das Meer, das Gebirge und die Erde schuf, dehnte er über sie den hohen Himmel; dieser eine (Himmel) dreht sich schnell, und das übrige steht an einer Stelle[2])".

1) Etymologisch hängt es mit θ w ā š a „sich schnell bewegend" zusammen, ai. t v a r a t e „eilt", gr. σάλος „Bewegung" (vgl. Boisacq, Dict. Etym. p. 850).

2) Daher spricht Firdōsi häufig von der „Drehung der Himmelssphäre" (g ä r d i š i č ä r χ, 410, 14) bzw. „drehenden Himmelssphäre" (č ä r χ i g ä r d ā n, č ä r χ i g ä r d ä n d ä h p. 331, 10; 338, 13; 410, 10; 434, 2; 1344, 2; 1445, 7).

In den übrigen Awestastellen erscheint Zrvan ebenfalls nur als untergeordnete Gottheit, so in Sīrōze, einem Anhängsel zum Awesta, wo die Schutzgötter der 30 Tage im Monat angerufen werden und auch die jungen Gottheiten wie „der Jahre währende annehmliche Wohnsitz" (Sīr. § 6 und § 7), „die Jahre" (Sīr. § 6) aufgezählt werden. In Sīr. 1, 21 heißt es nun: „Dem Rāma χ^vāstra, diesem überlegen wirkenden, vor anderen sich auszeichnenden Wesen. [Dieses an dir o Vāyu verehren wir, was dem hl. Geiste entstammt.][1]) Der freischaltenden Himmelssphäre, der endlosen Zeit und der lang freischaltenden Zeit." Daß die Gottheiten „Zeit" und „Jahr" unbedeutend waren, geht schon daraus hervor, daß die Gottheit Zeit in Sīrōze dem Rāma χ^vāstra, die Gottheit Jahr der Haurvatāt, hingegen die Gottheit „der Jahre währende annehmliche Wohnsitz" in Sīr. § 6 der Haurvatāt, in Sīr. § 7 den Fravašis untergeordnet ist. Die beiden Abschnitte Sīr. I 20—21 finden sich in mehreren Handschriften auch am Schluß von Yasna 72. Da sie aber in den von Tahmuras benutzten Mss fehlen, erwähnt dessen Edition sie nicht in Y. 72. Wörtlich aus dem Sīrōze 21 stammt nun in Vend. 19, 13. 16 der Satz: θ w ā š a h e χ^v a δ ā t a h e z r v ā n a h e a k a r a n a h e v a y a o š u p a r o - k a i r y e h e. Daß er nachträglich in Vend. eingeschaltet ist, geht schon daraus klar hervor, daß die Genitive gegen die Grammatik von n i z b a y a ṅ u h a abhängig gemacht werden, obwohl n i - z b ā stets den Akkusativ regiert. Dort heißt es: „Ahuramazda sagte zu ihm (Zarathustra): Flehe an die gute Mazda-Religion, flehe, es mögen herabkommen die Aməšaspəntas zu der aus 7 Erdteilen bestehenden Erde." Dann folgt der soeben besprochene aus Sīr. § 21 entnommene Satz; ferner stehen dann ganz sinnlos die Nomina: v ā t a t a χ m o m a z - d a d ā t o s p ə n t a s r ī r a d u γ d a A h u r a h e m a z d å „der starke, von Mazda geschaffene Wind und die schöne Tochter

1) Dieser mit Klammern versehene Satz stammt aus Yasna 25, 5 und ist hier sinnlos eingeschaltet worden.

des Ahuramazda (= Ārmaiti)." Im nächsten § 14 wird dem Zarathustra geboten, außerdem noch die Fravaši Ahuramazdas und ferner Ahuramazda selbst anzurufen. Hierauf ruft Zarathustra in § 15—16 folgende 10 Gottheiten an: 1. den Schöpfer (dāmidāt) Ahuramazda, 2. Miθra, 3. Sraoša, 4. das Wunder wirkende Wort Ahuramazdas (= Mąθra spənta), 5. „die freischaltende Himmelssphäre" (θwāša), 6. „die endlose Zeit", 7. Vāyu, 8. Vāta („Wind"), 9. „die schöne Tochter Ahuramazdas", 10. „die gute Religion".

Gerade in Vend. 19, wo Zrvan akarana an einigen Stellen vorkommt, hat er stets eine bedeutungslose Stellung. Während er in Sīrōze dem Rāma χ^{v}āstra untergeordnet ist, steht er in Vend. 19, 13 im Vereine mit der Himmelssphäre hinter den Aməšaspəntas und erscheint hier auch als reiner Zeitbegriff, vgl. Vend. 19, 9: „Spənta Mainyuš hat verliehen, die Aməšaspəntās haben die trefflichen, wohltuenden Herrscher in der endlosen Zeit (zrūne akarane) geschaffen." Nun werden in Vend. 19, 29 die Seelenpfade, auf denen sämtliche Dahingeschiedene, sowohl Sünder als auch Rechtgläubige, zu der von Mazda geschaffenen Cinvat-Brücke gelangen als zrvadāta charakterisiert. Da im jüngeren Awesta jede Gottheit ihren eigenen Schaffensbereich hat (vgl. ātərədāta, spəntodāta), fällt das, was nur für eine gewisse Zeit bestimmt ist, ins Schaffensgebiet Zrvans. Die Seelenpfade werden nur bis zur Welterneuerung existieren, denn dann wird es ja keinen Tod mehr geben. Die Seelenpfade sind demnach für eine bestimmte Zeitdauer geschaffen, sie sind „zeitgeschaffen" (= zeitlich geschaffen). Ähnlich bedeutet Zrvan in Yasna 62, 2 die bis zur Welterneuerung sich erstreckende Zeit: „Um zum Wachstum zu gereichen in diesem Hause die lange Zeit hindurch (darəγəm čiṭ aipo zrvānəm) bis zur gewaltigen Welterneuerung."

Die hier erwähnten 2 Epitheta des Zruvan darəγo·χ^{v}adāta „lang freischaltend" und akarana rechtfertigen nicht die Annahme eines uriranischen Gottvaters Zruvan. Nicht nur er, sondern auch die Luft trägt im jungen Awesta-Abschnitt Nyāyiš 1, 1 den Beinamen „lang freischaltend". Das andere

Epitheton von Zruvan, akarana, ist das Gegenteil von anagra (vgl. Yašt 8, 48). Ersteres Wort heißt, wie Bartholomae richtig angibt, nur „endlos", letzteres hingegen „anfangslos". Zruvan ist im Awesta nur endlos (akarana), Ahuramazda jedoch „der erste und der letzte" (Yasna 31, 8), d. h. anfangslos und endlos. Dementsprechend betont Ōhrmazd gemäß Dēnk. IX 28, 11: „Und alles Existierende sehe ich vermöge meiner Weisheit und meines Wissens, was jemals war, ist und sein wird" (va harvast zak qadam χadītunam pūn zak i li χrat u frazānakih mā yehevunt mā īt mā-ič hakarč yehevunēt). Nicht Zruvan, sondern Ahuramazdas Lichthimmel und Angromainyuš' dunkle Hölle existieren „anfangslos" (anagra raočå, anagra təmå); also seit Urbeginn hat es eine Zweiheit gegeben. Der Gr. Bund. (ed. Anklesaria) p. 9, 2 f. sagt ausdrücklich, daß von Ōhrmazd „nach der endlosen Zeit die lang freischaltende Zeit geschaffen worden ist." Ebenso betont Zāδspar. 1, 24 ausdrücklich, daß Zarvān ein Geschöpf Ōhrmazds ist. Dēnk. III c. 267 vertritt dieselbe Auffassung: „Der erste Schöpfungsakt des Schöpfers der Welt bezog sich auf die Zeit; . . . die Zeit war im Anfang endlos, aber sie wurde nachher begrenzt. Am Ende der begrenzten Zeit (d. i. am Weltenende) wird sie wieder ohne Grenzen werden." Da der aus urarischer Zeit ererbte und fest ausgeprägte Dualismus der altiranischen Religion eigen ist, wird gelehrt, daß das Gute und Böse nicht von einer einzigen himmlischen Quelle stammen, sondern von zwei ganz verschiedenen Geistern. „Und als diese beiden Geister anfänglich zusammenkamen, da bestimmten sie Leben und Tod und daß zuletzt sein soll für die Falschgläubigen das schlimmste Dasein, aber für den Rechtgläubigen der Lohn der besten Gesinnung" (Yasna 30, 4, Scheftelowitz, Altpers. Rel. p. 16). Auf Grund dieser alten Idee, daß nur zwei Geister uranfänglich existierten, von denen jeder eine besondere Schöpfung hervorrief, werden sie als „zwei Geister" (Dual) bezeichnet; und so ist es zu verstehen, daß die beiden Uranfänglichen als „zwei Zwillingsgötter" in Yasna 30, 3 charakterisiert werden [1]).

1) Wenn Dēnk. VIII 29 sagt: „Ōhrmazd und Ahriman sind zwei Brüder

Zur Zeit, als die babylonischen Planetennamen in Iran eindrangen, hat schwerlich der Zarvanismus schon existiert. Denn da für die babylonischen Namen Šamaš, Sin, Kaiwānu, Bēl, Dilbat, Nabu, Nergal die genau entsprechenden iranischen Götternamen eingesetzt worden sind[1]), hätte man für den babylonischen Göttervater Bēl nicht Ōhrmazd, sondern Zarvān gebraucht, wenn schon damals dieser Gott im iranischen Volksglauben als die oberste Gottheit angesehen worden wäre. Gerade in die iranische Volksreligion ist zunächst die Kenntnis der babylonischen Planeten im Vereine mit der Astrologie eingedrungen. Die Angabe in Bund. 5, 1, daß die Planeten ursprünglich Dämonen gewesen wären, die dann nachträglich Ōhrmazd unter seine Herrschaft gezwungen hätte, weist darauf hin, daß die offizielle Religion dem Eindringen dieser babylonischen Planetenkunde anfänglich feindlich gegenübergestanden hat. Nicht nur in allen Parsentexten ist für den babylonischen Bēl der Name Ōhrmazd eingesetzt worden (vgl. Bd. 5, 1, Gr. Bd. p. 69,7, Zāδspar. 4,7), sondern auch bei Firdōsi (p. 1100 f.), der gerade älteren persischen Volksglauben überliefert, und auch im Soghdischen (vgl. Scheftelowitz, Asia major I 469 A.). Wenn nun im Mithraskult eine mit vier Flügeln versehene Gottheit dargestellt wird, die einen Löwenkopf hat und um deren Leib oder Flügel eine oder mehrere Schlangen sich winden und die statt der Füße mit Vogelkrallen versehen ist,[2]) so kann diese als Zarvān gedeutete Darstellung nicht altiranischen Ursprungs sein, da die Schlange, wie bereits Herodot I 140 berichtet, im Iranischen ein dämonisches Tier ist. Bereits Darmestetter nimmt in seinem Buche Ōrmazd et Ahriman, p. 316 ff. an, daß der Zarvanismus sekundär entstanden ist. Nun berichtet Damaskios im Namen des Eudemos, daß die Iranier „das geistig wahrnehmbare und geeinigte Ganze, aus dem entweder ein

---

in einem Mutterleibe gewesen", so beruht dieses auf dem Einfluß des jungen Zarvanismus. Gerade im Dēnk. lassen sich verschiedene fremde Einflüsse nachweisen, vgl. Scheftelowitz, Indische Kultureinflüsse, in Ztschr. f. Buddhismus 1926, 272 f.

1) Vgl. Scheftelowitz, Entstehung d. manichäischen Religion. 8 ff.

2) Diese Gestalt stammt aus dem Babylonischen, vgl. Z.I.I. IV, 342 A. 2.

guter Gott und ein böser Dämon oder nach einigen, von diesen Licht und Finsternis abgesondert worden seien, teils Ort, teils Zeit" nannten. Nach Schaeder Stud. 234 müsse dieser Eudemos mit dem im 4. Jahrh. lebenden identisch sein, da „das unendliche Licht" im Eingange des Gr. Bund „Ort" (bzw. „Thron") und „Stelle Ōhrmazds" heißt, ferner die beiden jüdischen Begriffe m ā q ō m und š e k i n ā „Ort" = „Gott" nur „zwei parallele Nachbildungen zweier iranischer Begriffe sind". Schaeder hat die Stelle Gr. Bd. 2, 14 ff., worauf sich seine These stützt, gänzlich mißverstanden. Diese lautet wörtlich: „Dieser Lichtthron und Raum des Ōhrmazd ist es, den man A s a r r ō š n ī h (= höchsten Himmel) nennt. Dieses Allwissen und die Güte, die endlose Zeit, sowie Ōhrmazd, der Thron, die Religion und die Zeit des Ōhrmazd waren, sind und werden sein" (z a k r ō š a n ī h g ā h v a g i y ā k i Ō h r m a z d a s t, m ā a s a r r ō š n ī h y e m a l ē l u n ē t, z a k h a r v i s p ā k ā s ī h v a v ē h i h, z a m ā n i a k a n ā r a k č ē g ū n Ō h r m a z d v a g ā h v a d ē n v a z a m ā n i Ō h r m a z d b ū t v a h a s t v a h a m ē b a v ē t). Hier sind Thron und Raum ebensowenig Urgottheiten, wie das Allwissen, die Güte, die Religion. Ferner hat sich der jüdische Ausdruck m ā q ō m „Ort" als Name für Gott aus urisraelitischen Vorstellungen entwickelt.[1]) Der philosophischen Spekulation von der Unbegrenztheit des Ortes begegnen wir erst in Šik. Gūm. c. XVI, 53 f. Nach ihm gibt es zwei Dinge, die unbegrenzt (a k a n ā r a k) sind: „Ort (= Raum, g i y ā k) und Zeit (= z a m ā n)." Im Dēnk. IX p. 464 § 17 (ed. Sanjana) heißt es: „Zeit und Raum zu begreifen und die Schöpfung ist Sache des Schöpfers." Eine zarvanitische Richtung wird vielleicht die zur Allgottheit erhobene „endlose Zeit" dem „endlosen Raum" gleichgesetzt haben. Die enge Verbindung von Raum und Zeit ist auch bei Firdōsi zu belegen (vgl. ZJJ. IV 344).

---

1) Scheftelowitz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1921, 113 f., Sifrē § 131. Bereits in der Septuaginta bezeichnet Ort = Gott, vgl. Ex. 24,10: εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.

12. Zruvan als Schicksalsgottheit in den mittelpersischen Schriften und bei Firdōsi.

Wir haben gesehen, daß Gott Zruvan erst in den jüngeren Partien des Awesta erscheint, und zwar in Verbindung mit Sterngottheiten und der Himmelssphäre. Dieses läßt vermuten, daß ebenso wie im Indischen der Zeitgott hier im Zusammenhang mit der Astrologie erstanden ist. Gerade hier spielt der richtige Zeitpunkt, von dem das ganze zukünftige Geschick abhängt, die Hauptrolle, vgl. Fird. p. 334, 10: „So ist mir das Geschick (baχš) von der Zeit (rōzgār) zuteil geworden"; p. 1715, Z. 10: „Mir wurde von der Zeit (rōzgār) der Kummer als Los zuteil". Und in der Tat bezeugen Theodor von Mopsuest[1]) und der Armenier Eznik[2]), daß Zarvān in der Sasanidenzeit das Schicksal bezeichnete. Diese Bedeutung finden wir auch in den mittelpersischen Schriften und bei Firdōsi wieder. Im Gr. Bund. p. 9, Z. 13 ff. wird, worauf Nyberg ZDMG 1928, 222 f. hinweist, berichtet, daß Ōhrmazd zuerst die langherrschende Zeit als erstes Geschöpf erschaffen hatte, welches er aber nach der Mischung mit Ahrimans Schöpfung begrenzt hatte. Jedoch nach 12000 Jahren, wenn die Geschöpfe Ōhrmazds mit Ōhrmazd vereinigt sind, wird sie mit der endlosen Zeit vermischt werden. Als Beleg hiefür wird aus einem Ritualwerk (Dēn) eine die Zeit verherrlichende Stelle angeführt, die schwerlich mit Nyberg ein aus 4 Strophen bestehendes Gedicht ist, da der Text keinen wirklichen Anhalt dafür bietet. Ich übersetze diese Stelle, um deren Aufhellung sich Nyberg sehr bemüht hat, vielfach abweichend von ihm, indem ich mich streng an den Text halte: „Die Zeit (zamān) ist stärker als all die 2 Schöpfungen, nämlich als die Schöpfung des Ōhrmazd und die des Ahriman. Die Zeit ist der Wertmesser für das Werk und für die Gerechtigkeit. [Die Zeit ist mehr auszufragen][3]). Die Zeit ist reicher

1) Bei Photius, Bibliotheca 81 ed. Becker: Περὶ τοῦ Ζούρουαμ, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ. Vgl. C. Clemen, D. griech. u. lat. Nachrichten über die persische Religion 1920, 196.

2) Vgl. Hübschmann, Armen. Gramm. I 42; Clemen a. a. O. 196.

3) Nyberg hat richtig erkannt, daß der Abschreiber die beiden von

begütert[1]) als die Begüterten. Die Zeit ist mehr auszufragen als die Ausfragbaren, denn eine Entscheidung vermag man in der Zeit zu machen. Unsere Zeit vermag zu vertreiben das Geschick[2]) (brīn, vgl. Dēnk. VII 8, 14). Durch die Zeit wird auch der Feststehende (paðstak = air. *padasta, ai. padastha ‚auf festem Fuß stehend', np. vgl. pāyistāh feststehend'; von Nyberg nicht erkannt) auf einmal zerschmettert. Das (menschliche) Leben (aram. χayā) wird von ihr nicht befreit; von der Zeit hinweg fliegt die Seele der Menschen nicht nach oben und eilt sie nicht nach unten und weilt sie dann auch nicht, wenn sie unter die Welt der kalten Gewässer hinabsteigt[3])."

Diese Stelle soll, wie ausdrücklich vom Bundahišn betont wird, darlegen, daß die von Ōhrmazd geschaffene Zeit nach Verlauf von 12000 Jahren endlos sein wird. Da nach 12000 Jahren einerseits Ahrimans Schöpfung vernichtet wird, andererseits Ōhrmazds Schöpfung eine völlige Umwandlung erfährt, wird die Zeit allein unverändert bestehen, deshalb ist „die Zeit

mir in eckige Klammer gesetzten Worte aus der folgenden Zeile irrtümlich genommen hatte.

1) Vom Abschreiber ist hač ausgelassen, was Nyberg erkannt hat.

2) Ähnlich heißt es Bhaviṣya Pur. II 102, 7, 1: „Von Kāla abhängig, wendet sich das Geschick und das vom Vater herstammende Karman (daivaṃ vā paitṛkaṃ karma kālam āśritya vartate); vgl. ferner den Hymnus auf Kāla im MBh I 1, 248 ff., den ich p. 15 mitgeteilt habe.

3) Nyberg hat in dem sogenannten 1. Vers ān ausgelassen und liest kāre statt kār u. Sein konstruierter 3. und 4. Vers erscheint unmöglich. Der Text lautet: zamān i mān ramītun (= awgandan) šāyat brīn pūn zamān paðstak frāč škīhēt. Für ramītun šāyat hat Ms DH: ramītūnīhēt. Auf Grund dieser Lesart setzt Nyberg apakanīhēt ein, allein eine solche mittelpers. Form halte ich für sehr unsicher. Im T.mp. kommen אבגנדן „werfen" und פרגנדן „ausstreuen" vor. Mit C. F. Andreas sehe ich hier die arische Wurzel ghan mit den arischen Präfixen abhi und pari. Die von Nyberg vorgeschlagene Erklärung, daß brīn pat zamān für pat zamān i brīn steht, kann durch keine Belegstelle gestützt werden. Im weiteren entspricht der aram. Maske חיא nicht giyān, sondern aχᵘ „Leben", und hač angām jān i martōmān darf nicht als Glosse aufgefaßt werden. Für die aram. Wörter לא על setzt Nyberg willkürlich nē kā avi (!) ein. Die Konjektur nisyē, sowie die Annahme, daß i āpān i sart ein Zusatz wäre, bleiben

stärker als diese 2 Schöpfungen, nämlich als die Schöpfung des Ōhrmazd und des Ahriman". Verfehlt ist es, mit Nyberg a. a. O. 233 aus diesem Satze schließen zu wollen: „Daß hier mit Zamān ‚Zeit' der höchste Gott des Zarvanismus gemeint ist, steht durch die erste Zeile des Gedichtes unumstößlich fest." Zarvān wird im weiteren als der mächtige Schicksalsgott geschildert, der über die menschlichen Geschicke verfügt und dem der Mensch weder im Leben noch nach dem Tode zu entrinnen vermag.

Aber Nyberg führt a. a. O. p. 221 noch eine andere Stelle aus dem Gr. Bund. an, die dem zarathustrischen Geiste widersprechen soll und nur aus dem Zarvanismus stammen kann; Gr. Bund. p. 8, 3 heißt es: Ōhrmazd pēš hač dāmdahišnīh rāy būt χᵛatāy u pas hač dāmdahišnīh χᵛatāy. Indem nun Nyberg annimmt, daß rāy aus lā verschrieben sei, übersetzt er: „Vor der Schöpfung war Ōhrmazd nicht Herrscher, nach der Schöpfung aber wurde er Herrscher." Allein der unkorrigierte Text lautet wörtlich: „Vor der Herrlichkeit (rāy, vgl. Dēnk. VII 3, 23) der Schöpfung war Ōhrmazd Herr und nach der Schöpfung Herr." [1]) Nur auf Grund

als Vermutungen in der Luft schweben. Ebenso sind urδē (für ul) und aδar (für hačaδar) hypothetische Formen. — Nicht richtig gelesen ist das Wort, das Nyberg in dem von ihm ZDMG 1928, 218 f. abgedruckten revidierten Text aus der Einl. des ind. Bund. als yāmak bzw. yam transskribiert und durch „Kleid" übersetzt. Das Wort heißt vielmehr χēmak bzw. χēm (= np. χīm) „Natur, Eigenschaft" und kommt z. B. Dēnk. VIII 43, 55, Mēn. i Xrat 39, 4, 24; 57, 22 f. vor. Es ist hier von den Naturen Ōhrmazds und Ahrimans die Rede und nicht von deren Kleide. Die auf Grund einer unhaltbaren Lesung von Nyberg gemachten religionsgeschichtlichen Folgerungen sind demnach unhaltbar. In der Zarathustra-Religion wird niemals vom Kleide Ahrimans bzw. der Dämonen gesprochen, wohl aber vom „Gefäße der Dämonen" (vgl. Scheftelowitz p. 50 f.), dagegen sind die arischen Götter in ein Lichtgewand gehüllt (vgl. Scheftelowitz a. a. O. 144). Auch der von den Iraniern entlehnte Dualismus der Mandäer spricht von der Natur des Lichtgottes und des Finsterniskönigs: „Zwei Könige waren da, zwei Naturen wurden geschaffen, ein König dieser Welt und ein König von außerhalb der Welten" (Johannesb. übers. Lidzbarski p. 55).

1) Ausdrücklich betont Mēnōk i Xrat 8, 8, daß Ōhrmazd die Schöpfung „aus seinem Lichte" (hač ān i χυēš rōšanīh) erschaffen hatte.

von gesicherten Lesungen darf man religionsgeschichtliche Schlüsse ziehen.

Zarvān (bzw. Zamān) als Herr über die Geschicke begegnet man auch sonst im Mittelpersischen. Zāδspar. IV 5 heißt es: „Es war ein Beschluß des die Geschicke bestimmenden Zarvān (brīngar Zarvān): Für 30 Jahre erschaffe ich Gayomard in Unversehrtheit des Lebens." Ähnlich lautet Gr. Bund. 68, 15 f.: „Wie es Zamān vor dem Angriff (Ahrimans) gesagt hatte, daß dem kraftvollen Gayomard für 30 Jahre Leben und Herrschaft geschaffen sei." Gemäß Mēnōk i χrat (c. 8, 11) ist Zarvān akarana die unendliche Zeit, die aber begrenzt wurde, nachdem Ōhrmazd mit Ahriman ein Pakt geschlossen hatte. Mit Beginn der Weltschöpfung ist er ins Dasein getreten und hat dem Ōhrmazd seine Huldigung dargebracht: „Der Schöpfer Ōhrmazd schuf diese Schöpfung und die Aməšaspəntas und den Geist der Weisheit aus seinem Lichte unter dem Lobpreis der endlosen Zeit" (c. 8, 3). Die Rangordnung Zarvāns in der Zarathustra-Theologie der Sasanidenzeit läßt sich aus 8, 15 erschließen: Srōš, Miθra, Zarvān akarana, der Geist der Gerechtigkeit (Mēnōk i dātastān), das Geschick (baχt) und das göttliche Los (bagōbaχt) werden in der Endzeit sämtliche Wesen Ahrimans vernichten. Zarvān akarana steht hier unter Srōš und Miθra, und ihm folgen ganz junge Gottheiten. Nach Gr. Bund. p. 277, 4 ff. wird Ōhrmazd im Vereine mit den 6 Aməšaspəntas und mit Srōšahrē sämtliche Dämonen in der Endzeit besiegen, hingegen betont Yašt 19, 95 f., daß die Genossen des Heilands Astvatərəta den Aēšma in die Flucht schlagen, während Vohumanah, Haurvatāt und Amərətāt die übrigen Dämonen besiegen werden. Also in der älteren Überlieferung hat Zarvān akarana nebst den ihm folgenden Gottheiten, wie sie im Mēnōk i χrat aufgezählt werden, überhaupt keinen Platz.

Unter dem Einfluß des Zarvanismus wird nun in 27, 10 f. die jungawestische Gottheit „lang freischaltende Zeit" (zrvan darəγo·χᵛadāta) als die höchste Schicksalsgottheit gefeiert: „Die Handlungen der Welt gehen vonstatten durch das Geschick (bahr), die (endlose, aber später begrenzte) Zeit

(zamān) und die höchste Entscheidung des von selbst existierenden Zarvān, des Königs und lang Herrschenden. Daher stößt einem jeden Menschen in jeder Periode dasjenige Geschick (baχt) zu, das ihm bestimmt ist" (27, 10 f.). Das Geschick steht aber in enger Beziehung zu den Planeten. Letztere sind die Vollstrecker des Geschicks: „Alles Gute und Üble, das den Menschen und den übrigen Wesen begegnet, kommt durch die 7 Planeten und die 12 Tierkreiszeichen" (Mēn. i χrat 8, 17, vgl. Škand Gum. IV 28 ff.)[1]. Wir finden somit hier den bereits im jungen Awesta uns begegnenden Zusammenhang Zarvāns mit den Planeten wieder.

Ähnlich steht in der Inschrift des Antiochos I. von Kommagene „die grenzenlose Zeit (χρόνος ἄπειρος)"[2] in enger Beziehung zum Schicksal, vgl. Dittenberger, Orientis Graeci Inscr. Nr. 383, 111 f.: Die Generation aller Menschen, „welche die grenzenlose Zeit zur Nachfolge in diesem Lande durch das eigenartige Lebenslos (ἰδίᾳ βίου μοίρᾳ) bestimmen wird", sollen das hier erlassene Gesetz halten. Daß schon zur Zeit Antiochos' I. der Zarvanismus existiert habe, läßt sich aus dieser Stelle nicht erschließen, denn ausdrücklich erkennt dieser König den Ὠρομάσδης als oberste Gottheit an (Z. 41. 52). Jedenfalls hat im 1. Jahrh. v. Chr. bereits die Schicksalsgottheit Zarvān existiert.

Gerade durch die Astrologie[3] ist der Glaube an das unab-

1) Genau dieselbe Anschauung finden wir bei Firdōsi (ed. Vullers) vgl. p. 3, 15 ff.: „Ueber die 12 (Sternbilder) wurden die 7 (Planeten) Führer, sie nahmen ein jeder den geeigneten Platz ein; durch sie wird Glück und Bestimmung offenbar" (äbär däh we-dō häft šud kädχudāī, giriftänd här yäk säzāvār jāī, där-ū bäχšiš we-dād āmäd pädīd).

2) Unabhängig von Iran wird seit Aristoteles von griechischen Philosophen die Zeit als „grenzenlos" (ἄπειρος), ferner als „ungeworden" (ἀγένητος) und „unvergänglich" (ἄφθαρτος) aufgefaßt (vgl. J. Kroll, Hermes Trismegistos p. 191). Aristoteles schildert in seiner Schrift De caelo II 1 den ewigen Himmel als ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον, M. Zepf, Arch. R. W. 25, 227.

3) Über die Astrologie der Perser vgl. Scheftelowitz Z.I.I. IV 326 ff. Noch heutzutage haben die Parsen eine gewisse atavistische Verehrung

änderliche Schicksal derart in den Vordergrund gerückt, daß es als eine mächtige Gottheit angesehen worden ist. Und ebenso wie in Indien ist die Zeit auch in Iran zur mächtigsten Schicksalsgottheit geworden. Noch Firdōsi kennt die „Zeit" (zämānäh) in der Bedeutung „unerbittliches Geschick, Schicksalsgott", wofür ich zahlreiche Beispiele anführe; p. 38, 9: „Die Höhe des Thrones ist dir das Siegel des Zämānäh (= Glücksgotts), die Welt ist dir licht wegen des ausgezeichneten Glücks" (nigīn i zämānäh sär i täχt tust, jähān rōšan äz nāmvär bäχt tust); p. 20. 45: Zämānäh (= der Schicksalsgott) gewährte ihm (Hōšäng) keine lange Lebenszeit" (zämānäh nä däd-äš zämānī diräng); p. 100, 12: „da wir nicht hoffen, daß der Schutz des Zämānäh (= Schicksalsgotts) uns sicher sei" (kih pušt i zämānäh nä-dīdīm rāst); p. 115, 11: kih däräd zämānäh nišīb u färāz „denn der Schicksalsgott hat in seiner Hand den Abstieg und Aufstieg"; p. 145, 5: „Zämānäh bringt deinetwegen ständig Freude" (zämānäh hämī äz tū rāmiš bärd); p. 255, 2: Āwärd pēšäm sär-etrā zämān „Zämānäh führt mir deinen Kopf zu", sagte der Held Barmān zu Kobād, dem er darauf im Zweikampf den Kopf abschlug; p. 324, 10: „Keiner kann aus seinem Körper den Tod entfernen, keiner kann das Auge des Zämānäh mit der Nadel durchbohren" (näh märg

für die Astrologie bewahrt und führen keinen irgendwie bedeutenden Akt in ihrem Leben aus, ohne die Gestirne zu befragen (P. Mantegazza, Indien, Jena 1885, 57). Firdōsi gibt uns gerade davon ein klares Bild, vgl. (ed. Vullers) p. 60, 10: „Gemäß der Offenbarung der Sterne ist euer Land herrlich" (be-fāl i äχtär būm i tān rōšän äst). Fird. p. 77,6 ff.: „Dann brachte er (Feridūn) die Aufzeichnung von dem Sternhimmel der sich drehenden Himmelssphäre (girdān sipihr) herbei, dessen Aspekte die Astrologen angaben; er legte sie vor sich hin, betrachtete die Konstellation seiner ruhmreichen Söhne. Unten fand er für Salm unter den Konstellationen das Zeichen; ihm war nichts außer dem Jupiter mit dem Schützen. Dann fand er den Horoskop des glücklichen Tūr, den Löwen im Zeichen der Sonne frohen Muts. Als er die Konstellation des glücklichen Iräj beobachtete, sah er den Krebs im Zeichen des Mondes. Aus der Konstellation zeigte sich dermaßen das Zeichen, daß ihm Unglück und Kampf beschieden sei." Die Sterne nehmen Anteil am Geschick; sie weinen über den Tod der Helden (Fird. 908, 13).

äz tän χ^{v}īš be-tavān säpūχt, näh cäšm i zämān käš be-sōzan bi-duχt); p. 503, 4: „Zämānäh dürstet nach deinem Blute“ (zämānäh beχūn i tū tišnäh šäväd); p. 503, 6: „Zämānäh hat in deine Hand die Macht über mich gegeben“; p. 482, 5: „Zämānäh hat anders vorgeschrieben als man glaubte“; p. 513, 7: „Zämānäh hat ihn mit seinem Heere herangeführt, daß er hier durch deine Hand vernichtet werde“; p. 516, 12: „Wem in der Welt ist (soviel) Verstand und Weisheit, so daß er die Hinterlist des Zämānäh (firīb i zämānäh) erträgt“; p. 677, Z. 7: „Zämānäh erregte in seinem Herzen Liebe“; p. 717, 10: „Zämānäh hat ihn der Vernichtung preisgegeben“; p. 881, 10: „Wir wollen sehen, zu wem Zämān sich wendet“; p. 981, 6: „Es gibt keinen Rettungsweg, sobald Zämān sich wegwendet“; p. 1025, 1: „Mögen die Erde und Zämān dir wohlwollend sein“; p. 1032, 13: „Wenn ihn Zämān (= Todesgeschick) durch deine Hand erreichen wird“; p. 1055, 13: „Wenn einer dem Tode hätte trotzen können, würde ihn die Gewalt des Zämānäh (zämānäh päy) nicht ins Wanken bringen“; p. 913, 8: „Zämānäh unterjocht ihn“ (Zämānäh wärā zēr pay bisipärd); p. 449, 2: „Zämānäh hat mich zum Zerschmetterer deines Helmes gemacht“; p. 211, 9; p. 1006, 11: „Zämānäh zählt beständig unsere Atemzüge“ (Zämānäh dam i mā hämī bišumäräd); p. 1464, 1: „Zämānäh möge in seiner Güte mein Recht gewähren“; 1492, 2: „die Handlung des Zämān geht nach deinem Wunsche vonstatten“; 1777, 6: „Zämānäh war gegen diese Krieger schlimm“ 1).

Zämān (bzw. Zämānäh) leitet also die menschlichen Geschicke, er ist seinen Günstlingen gegenüber „wie eine liebevolle Mutter“ (čūn mihrbān mādär äst, p. 409, 7); er allein bestimmt die Lebensdauer. Auf hinterlistige Weise vernichtet er, der nicht zu überwältigen ist, die Wesen. Ebenso wie der

1) Daneben kommt ebenso wie im Mittelpers. auch bei Firdōsi bäχt als Glücksgott vor (vgl. Z.I.I. IV 331); so Fird. p. 245, 5 (ähnlich 1037, 1): γumīdäh šud ān bäχt i bēdār; p. 245, 8: jähān gärdäd ābād az bäχt i ūy; p. 909, 4 „das Glück als der Herr der Welt nimmt dir die Herrlichkeit“ (furuγ äz tū gīräd jähāndār i bäχt).

indische Zeitgott Kāla ist er auch der Todesgott geworden, der mit seinen Klauen sein Opfer anpackt (cäng i zämānäh räsīd ändär ūy, p. 314, 12). „Als mächtiger Mann kommt nämlich Zämān, Zämān kommt gleichzeitig mit dem Tod heran“ (p. 255, 5: bäjāyi tuvān märd kāyäd zämān, nīāyäd zämān bī zämān yäkzämān). „Das Todesgeschick war herangekommen, ihm (Suhrāb) entschwand die Kraft“ (p. 502, 14: zämānäh sär āmäd nä-būd-äš tuvan). „Der Löwe im Walde und der mannhafte Drache entgehen nicht der Klaue des Todesgeschicks“ (p. 1750, 7: bäh bīšäh dārūn šīr wä-närr i aždähā zä cäng i zämānäh nīābäd rahā). Seiner Allgewalt entrinnt also niemand. Diese Beispiele zeigen uns deutlich, wie Zarvān im Zarvanismus zum allgewaltigen, absoluten Gott werden konnte.

Auf die ursprünglich innere Beziehung von Zeit und Astrologie 1) weist noch der Umstand hin, daß mittelpers. spihr „die sich drehende Himmelssphäre, die die Gestirne enthält“, einerseits die Bedeutung „Geschick“ erhalten hat (Mēnōk i χrat 2, 28), andererseits dem Ōhrmazd bei der Schöpfung Zarvāns geholfen hat (Zāδspar. 1, 24). Auch bei Firdōsi gehören „Zeit“ und „Himmelssphäre“ eng zusammen; p. 567, 10: „Ich wünsche keinen anderen Zämānäh (= Schicksal), als den die Himmelssphäre (sipihr) entsendet“; p. 960, 4: „So ist das Charakteristikum der Himmelssphäre und des Zämān, bald ist man in Kummer und Schmerz, bald freudevoll“ (čunīn äst räsm i sipihr u-zämān, gāhī bā γam u därd we gāh šādmān).

Die Auffassung, daß die Zeit endlos ist, ist nicht uriranisch, weshalb sie uns noch nicht in den ältesten Teilen des Awesta entgegentritt. Der Glaube an die Jenseitswelt, in der das individuelle Leben sich dereinst vollendet und der Unvergänglichkeit teilhaftig wird, hat es wohl bedingt, daß

1) Am königlichen Hofe Persiens waren Astrologen (sitārehšumarān bzw. aχtäršināsān Fird. 1772, 16; 1716, 12) angestellt. Das Buch Esther, das uns die jüngere Achaemenidenperiode schildert, bezeichnet die Astrologen als „Zeitenkenner“ (ידעי העתים 1, 13), wie sie auch in Indien genannt wurden; vgl. kālajña, ferner kālacintaka (Gauḍapāda’s Kārikās 1, 8).

schließlich die Zeitdimension als endlos, ewig aufgefaßt worden ist. Dadurch, daß man die charakteristische Eigenschaft der Zeit in dem „Zermürben" gesehen hat, hat wohl Zrvan die Bedeutung Zeit erlangt, denn dieses Wort bedeutet eigentlich „Zermürbung", es ist urverwandt mit ahd. chrouwōn „kratzen", mhd. krouwen, afries. krawa. Ähnlich heißt das arabische Wort für „Schicksal" al-manūn eigentlich „der Zermürber" [1]).

13. Die Entstehung des Zarvanismus unter dem Einfluß der Astrologie.

Die Zeit personifiziert einerseits das Glück und das schlimme Verhängnis, andererseits bestimmt sie als allmächtige Schicksalsgottheit das Geschick, das durch die Planeten bzw. durch die Himmelssphäre offenbart wird und zur Ausführung gelangt [2]). Daß auf solche Vorstellungen der Zarvanismus zurückgeht, deutet auch der Umstand hin, daß der Zarvanismus mit der Astrologie eng verquickt gewesen war. Darauf weist auch das von mir edierte und bearbeitete manichäische Fragment T III 260 d hin (vgl. Oriens Christianus, 3. Serie I 279 ff., ZJJ. IV 317 ff.): „Und der unverständige, mit einer üblen Seele versehene Gierdämon Āz hielt ihn (den Urmenschen) fest, bis dieser Zāmān und der Stern, unter welchem dieser Sprößling (= Urmensch) geboren wurde, erschienen. Ihn überwand infolge seiner Helfer (= Zamān und der Stern), welche überlegener als der Gierdämon waren, nicht mehr irgend welcher Druck." Der manichäische Begriff Zamān (bzw. Zarvān) stammt aus dem Zarvanismus des 3. Jahrhunderts, hat aber im Manichäismus eine kleine Änderung erfahren. Ausdrücklich wird dort hervorgehoben, daß Zarvān „unser Vater, der Großkönig und Himmelsfürst" ist (vgl. v. Lecoq, Türk. Man. III 12. 15); jedoch ist es verboten, ähnlich den Zarvaniten anzunehmen, Ōhrmazd und Ahriman seien ursprünglich jüngere und ältere Brüder, d. h. Söhne des Gottvaters Zarvan, oder daß „das Gute und das Böse", „das Leben und der Tod" von Zarvān herrühren [1]). Gemäß syrischen und abendländischen Kirchenvätern hat Māni ebenso wie der Mandäismus gelehrt, daß seit Urbeginn zwei von Natur verschiedene unsterbliche, weltschöpferische Geister existiert haben, „einen König dieser Welt und einen König von außerhalb dieser Welten". Diese beiden Prinzipien werden also voneinander unabhängig, selbständig und anfangslos geschildert. Die das manichäische System bekämpfenden Kirchenväter, sowie arabische Schriftsteller gehen gerade auf diese Vorstellungen von den zwei einander entgegengesetzten absoluten Urprinzipien ausführlich ein. Die manichäische Religion hat ähnlich der mandäischen und zarathustrischen einen stark ausgeprägten Dualismus. An Stelle der iranischen uranfänglichen Geister Ōhrmazd und Ahriman sind jedoch „Zeit" (zarvān = zamān) und „Begierdedämon" (Āz) als die sich widersprechenden Urprinzipien angenommen worden, wobei diese Himmelsgottheit Zarvān dem mittelpersischen, zarvanitischen System der Iranier entsprechend mit der Astrologie eng verknüpft ist. Diese urmanichäische Auffassung finden wir in unserem Turfanfragment. Um aber die Zarathustrier für den Manichäismus zu gewinnen, sind später auch Ōhrmazd und Ahriman übernommen worden, indem Ōhrmazd der zarvanitischen Sekte entsprechend als Sohn Zarvāns betrachtet wurde, hingegen Ahriman mit dem Sprößling des Urprinzips des Bösen, des Gierdämons (Āz) identifiziert wurde und in keiner verwandtschaftlichen Beziehung zu Ōhrmazd steht, was dem eigentlichen Zarvanismus widerspricht.

1) Dem Gedanken der Zermürbung durch die Zeit begegnet man häufig bei Firdōsi, vgl. p. 5, 3: „Nicht zermürbt der Wandel der Zeit sie (die Himmelswölbung) (nāh gäšt i zämānäh bi-färsāyäd-äš).

2) Über den Zusammenhang der Zamān-Vorstellung mit entsprechenden babylonischen vgl. H. Zimmern, Sīmat, Tyche, Manāt, in Islamica II (1927), 584. Zamān ist ein rein semitisches Wort (assyr. simānu), H. Zimmern bei H. Junker a. a. O. p. 156. Unter dem Einfluß dieses zamān ist auch mp. *zarvan zu zarvān geworden. Über die Beziehung des Zarvanismus zur mandäischen Religion siehe Scheftelowitz, M. G.W. J. 1929, 228 f.

1) Chuastnanift I vgl. W. Bang, Der manich. Laien-Beichtspiegel, Muséon 1925, 147.

Der wohl seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. sich im persischen Reiche verbreitende Glaube an die allmächtige Schicksalsgottheit Zarvān hat allmählich die Macht Ōhrmazds beschränkt, denn nicht mehr er, sondern Zarvān teilt Segen und Fluch aus und bestimmt den Tod. Die Weltregierung ist somit auf Zarvān übergegangen. So konnte der Zarvanismus aufkommen, gemäß welchem Zarvān der einzige uranfängliche Gott ist. Er stellt demnach den Sieg des aus der Astrologie hervorgegangenen Schicksalsglaubens über die offizielle Religion dar[1]). Daß durch die Astrologie der Begriff Schicksal sich zu der Bedeutung einer mächtigen Gottheit entwickeln kann, sehen wir nicht nur in Indien, sondern auch in der griechischen und römischen Kultur. Unter dem Einfluß des Orients kam auch bei den Antiken der Glaube auf, daß jedem Menschen ein Stern gegeben ist, der mit ihm entsteht[2]). Schicksal und Geburtsstunde bestimmen den Menschen, vgl. Seneca, de prov. 5, 7: Fata nos ducunt et quantum cuique restet, prima nascendi hora disposuit; ferner Tacitus, Annal. IV 20: Fato et sorte nascendi. Das Geschick des Menschen steht vornehmlich mit den 7 Planeten in enger Verbindung (vgl. Tacitus, Hist. V 4: septem sideribus, quis mortales res reguntur). Da vor dem unwandelbaren Geschicke, das schon in der Stunde der Geburt und durch die Konstellation der Sterne festgelegt ist, die Götter ebenso ohnmächtig sind wie die Menschen, ist es verständlich, daß bei den Antiken das Geschick schließlich als die absolut herrschende Gottheit angesehen wurde. Die hellenistische Tyche, die allwaltende Schicksalsgöttin ἡ πάντων Τύχη, ist in der römischen Kaiserzeit geradezu zur Allgottheit geworden

1) Über die Astrologie in der Sasanidenzeit vgl. Gr. Bund. p. 50, 15—54, Scheftelowitz, Altpers. Religion u. d. Judent. 225. Die Angabe des Dēnk. VIII c. 5, daß des Sasaniden-Awesta ein besonderes, aus 35 Kap. bestehendes astrologisches Nask namens Vaχtar enthielt, fußt nur auf der Pehlewi-Version des Awesta, dem er den gleichen Wert zuschreibt wie dem Awesta-Original. Übrigens lag dem Autor nach seiner Angabe nicht einmal die Pehlewi-Version von dem Nask mehr vor.

2) Vgl. Boll, Die Entwicklung des astronomen Weltbildes 1913, 43 ff., H. Greßmann, Die hellenistische Gestirnreligion 1925.

und hat in Rom einen eigenen Tempel erhalten. „Unter den universalen Einheitsgöttern, die sich in den Vorkämpfen des Monotheismus um die Alleinherrschaft stritten[1]).“ Plinius sagt N. H. 7, 27: „So sehr sind wir dem Geschick unterworfen, so daß das Geschick selbst als Gottheit gilt.“ Wo also die Astrologie einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat, ist es nicht mehr Gott, auch nicht das Wollen und Handeln des Menschen, die das Menschenschicksal bestimmen, sondern das unabwendbare Fatum, das teils neben, teils über allen Gottheiten steht. Erst nachdem die Astrologie in Iran zum festen Glaubensbestandteil geworden war, hat der Zarvanismus erstehen können. Da nun aus den älteren Awestateilen eine Kenntnis der Planeten nicht erschlossen werden kann und die iranischen Planetennamen auf ein junges Alter hinweisen, so wird die Astrologie frühestens erst in der jüngeren Achämenidenperiode in Iran festen Fuß gefaßt haben. Zarvān kann demnach unmöglich zu den uriranischen Gottheiten gehört haben. Ebensowenig wie im orthodoxen Brahmanismus ist auch in der offiziellen Zarathustra-Religion die Schicksalsgottheit „Zeit“ zur obersten Gottheit geworden.

14. Hauptergebnisse der Untersuchung.

1. Die den Veden noch fremde Astrologie ist spätestens im 4. Jahrhundert in Indien heimisch.
2. In den Epen, in denen die Astrologie als ein fester Bestandteil der Religion erscheint, tritt uns zuerst der Glaube an ein unabwendbares, allmächtiges Fatum entgegen.
3. Das Fatum, das gerade im Volksglauben eine bedeutende Rolle spielte, ist unter die Unterweltgottheiten eingereiht worden.
4. Unter den Schicksalsgottheiten nimmt Kāla „Zeit“ die höchste Stellung ein. Kāla ist unter dem Einfluß der Astrologie der allgewaltige Schicksalsgott geworden. Er

1) Vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2] 104; Usener, Götternamen 338.

hat nichts zu tun mit der älteren philosophischen Kāla-Spekulation, die in ihm das e i n e göttliche Urprinzip sieht.

5. Kāla ist dem Yama untergeordnet, dagegen Mṛtyu dem Kāla. Als Unheilsgott ist er dann auch mit den Waffen der Unheilsgötter versehen worden. Nach einer anderen Schule steht Kāla sogar an der Spitze der Unterweltgotttheiten.
6. Einer viel jüngeren Spekulation gehört die Vorstellung an, daß Kāla von Karman abhängig ist. Ja Kāla personifiziert geradezu Karman; hierdurch ist Kāla mit den Lehren der offiziellen Religion verquickt worden.
7. Die Wesen haben keinen freien Willen, sondern folgen dem Zwange des Kāla.
8. Erst in den jüngsten Büchern des MBh erscheint Kāla, beeinflußt von der philosophischen Kāla-Spekulation, als eine Form des e i n e n göttlichen Urprinzips. Jedoch hat der o f f i z i e l l e Hinduismus dem Kāla nicht die höchste Stellung eingeräumt.
9. In jüngeren Ritualwerken ist Kāla mit Yama gleichgesetzt worden.
10. Die dem Kāla ähnliche iranische Zarvān-Vorstellung ist nicht mit ihm urverwandt. Bereits der urarischen Religion war eine Art Dualismus eigen.
11. Der Zeitgott Zruvan kommt erst in den jüngsten Awesta-Teilen in Verbindung mit den Gestirnen vor.
12. Zruvan als Schicksalsgottheit finden wir erst in den mittelpersischen Schriften und bei Firdōsi; auch hier steht er in engem Zusammenhang mit den Planeten.
13. Daß der Zarvanismus erst unter dem Einfluß der Astrologie hervorgegangen ist, darauf weist das manichäische Fragment T III 260 d hin.

Sachregister.

Druckfehler-Berichtigung.

S. 14 letzte Zeile lies: pratyakṣaṃ.

S. 19 Zeile 15 lies: Vaivasvata.

S. 23 Zeile 36 lies: Kāla.

30·6·1936·